

CIENCIA

TOMISTA



TOMO 64.

SALAMANCA
1943

FASC. 2.

Lámpara de Cera "GAUNA"

PARA EL ALUMBRADO DEL TABERNACULO

De CUATRO días de duración, fabricada con sujeción al Canon 1.271 del vigente Derecho Canónico, que dice así:

«Delante del Tabernáculo en que se reserva el Santísimo Sacramento, brille una lámpara continuamente, día y noche, alimentada con aceite de olivas o con cera de abejas».

LIMPIEZA ABSOLUTA!

¡TRANQUILIDAD COMPLETA!

Hijo de Quintín Ruiz de Gauna. VITORIA (Alava).

TEJIDOS DE LANA Y ALGODON ESPECIALES PARA COMUNIDADES RELIGIOSAS

Paños, Sayales, Estameñas, Buratos, Sargas, Merinós, Vuelas, Lienzo de algodón, Sábanas, Mahones azules, etc.

Sección especial de Retortas y Holandas de hilo puro, para ropas de culto

Almacenes del Niño Jesús

WENCESLAO PENA.

CALATAYUD
(ZARAGOZA)

Elaboración de toda clase de tejidos para Comunidades Religiosas, según color y prescripciones de su Santa Regla.

P. IGNACIO MENENDEZ REIGADA, O. P.

Necesidad de los dones del Espíritu Santo

PRECIO: CINCO PESETAS

P. SABINO ALONSO, O. P.

LA EXENCION DE LOS RELIGIOSOS

PRECIO: CINCO PESETAS



SUMARIO

	<u>Págs.</u>
<i>El arbitraje internacional en los escolásticos españoles</i> , por D. JAIME VILLANAS PLANAS, Pbro.	146
<i>La preclara facultad de Artes de la Universidad de Alcalá</i> , por el P. V. B. DE H.	175
<i>Sobre la unicidad o multiplicidad del sentido literal de las Sagradas Escrituras</i> , por D. ELOÍNO NÁCAR, Pbro.	193
<i>Boletín de Derecho Canónico</i> , por el P. SABINO ALONSO, O. P.	211
<i>El Rtusanhara</i> , por D. JUSTO RAMOS DE ANDRÉS,	243
BIBLIOGRAFÍA: Libros analizados: <i>Carreras Artau: Historia de la Filosofía española</i> , — J. S. Martín. <i>La antigua Universidad de Palencia</i>	261

“CIENCIA TOMISTA,”

Covento de San Esteban.—Salamanca.

PRECIOS DE SUSCRIPCION

España.	20 pesetas
América y Filipinas:	22 —
Demás países.	25 —
Número suelto.	5 —

CIENCIA TOMISTA

PUBLICACIÓN BIMESTRAL DE LOS DOMINICOS ESPAÑOLES

Año 34. - Núm. 201



Tomo 65. - Fasc. 2.

El arbitraje internacional en los escolásticos españoles

Doctrina de los escolásticos españoles sobre el arbitraje internacional.

FRAY DOMINGO BAÑEZ

A) *Apuntes biográficos.*—Cuál sea el lugar de origen de Fray Domingo Báñez ha permanecido durante mucho tiempo envuelto en las tinieblas del incógnito, debido a carecer de testimonios claros que pudieran darnos luz suficiente para poder emitir juicio cierto acerca de este punto. No faltaron escritores, alguno de ellos contemporáneo del mismo Báñez (como Juan López), quienes afirmaron que nuestro insigne dominico nació en Medina del Campo (Valladolid). Del mismo parecer fueron algunos historiadores del Colegio de San Esteban (Salamanca), como Alonso Fernández, José Barrio y otros, fundados en que el acta de profesión de Báñez en la Orden Dominicana afirmaba ser Medina del Campo la cuna del ilustre maestro. Contra esta doctrina u opinión tradicional no dudó exponer su parecer Nicolás Antonio, sosteniendo ser Báñez oriundo de Valmaseda. Tampoco faltó quien concediese a Mondragón la gloria de tener por hijo a tan insigne teólogo, por el hecho de verse en alguna portada de las obras de Fray Domingo el título de «Mondragonensis», pero es necesario no olvidar que tanto el abuelo como el padre de Báñez utilizaron este título. Tal ha sido el estado de la cuestión durante muchos años pero hoy día, gracias principalmente a los trabajos de investigación del P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., podemos afirmar con certeza que fué Valladolid y no Medina del Campo la ciudad natal de Báñez.

Nació el día 29 de febrero de 1528, según él mismo afirma en la cuestión primera de su Tratado «De Fide, Spe et Caritate». De Valladolid trasladóse a Medina del Campo al contraer allí su padre segundas nupcias. En esta villa castellana permaneció algún tiempo, sin que podamos determinar la duración de su estancia en ella. No puede aducirse en contra de la sentencia del P. Beltrán de Heredia el que a veces se diga que Báñez era natural de Medina, pues no hay que olvidar que por entonces la palabra «natural» indicaba más el lugar de procedencia que el de origen.

En el año 1542 le encontramos ya en Salamanca asistiendo, como discípulo de Bartolomé Torres, a la Universidad, donde comienza el estudio de las Artes. Cursa después Teología en las aulas salmantinas, siendo condiscípulo de Bartolomé Medina y a la vez alumno de Melchor Cano, Diego Chaves, Pedro de Sotomayor, Domingo de Cuevas, Vicente Barrón y Gil de Navas. Concluidos sus estudios teológicos, fué nombrado en 1552, por Domingo Soto, Profesor del Convento de San Esteban, pasando a ser en 1555 Auxiliar de la Universidad salmantina, hasta que marchó a explicar Teología al Convento dominicano de Avila, elevado a la categoría de Universidad. Deseoso de alcanzar el grado de Doctor en Teología, pasó a Sigüenza el año 1565, con intención de opositar como lo hizo después a la cátedra de Prima de Alcalá; no logrando lo deseado por tener entre sus contrincantes al Doctor Pedro de Balbás, profesor de gran prestigio en aquella escuela complutense. En 1570 viene de nuevo Báñez a Salamanca, en donde le encontramos dos años después desempeñando el cargo de Vice-Rector de la Universidad. En 1581 oposita a la cátedra de Prima, vacante por la muerte de su antiguo condiscípulo Bartolomé de Medina, dándole un merecido triunfo sobre su adversario Juan de Guevara los amplios y profundos conocimientos teológicos adquiridos durante los 22 años dedicados a la enseñanza de la reina de las ciencias. Este cargo le desempeñó hasta cinco años antes de su muerte, en que obligado por los achaques de la vejez, hubo de suspender su oficio de Maestro. Murió en el año 1604, a los 77 años de edad.

Domingo Báñez, después de Vitoria y Soto, es la personalidad más destacada entre los pensadores salmantinos, su-

perando en algunos puntos a sus prestigiosos Maestros. Comentando la «Secunda-Secundae» de la Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino, formula sus doctrinas internacionalistas en sus inmortales obras «De Jure et Justitia Decisiones» y «De Fide, Spe et Caritate».

B) *Doctrina de Báñez sobre el arbitraje internacional.*

—Hemos hablado de una trayectoria doctrinal sobre la guerra justa que partiendo de San Agustín pasa por Santo Tomás a los Escolásticos de nuestro siglo de oro. Sin duda alguna que uno de los puntos más destacados de esta línea es el pensamiento del insigne dominico de San Esteban. Hay que confesar, sin embargo, que la obra internacionalista de Báñez ha sido poco estudiada. Apenas si se le conoce en este aspecto. Y, no obstante, recoge maravillosamente toda la doctrina del siglo xvi sobre la guerra, sus causas, medios de evitarla..., singularmente el pensamiento de Vitoria, de Soto, de Mancio, de Peña y demás Profesores salmantinos, aclarándolo en determinados puntos y enriqueciéndolo con nuevas aportaciones. Su doctrina, por tanto, es muy completa y tiene las garantías de máxima solidez.

Entre todos los escolásticos españoles es Báñez, a nuestro juicio, el que mejor defiende la tesis pacifista sin condiciones. Es el que más trabas jurídicas pone a la agresión bélica. Si el pensamiento de Báñez llegara un día a ser regla de conducta de los Jefes de Estado, la guerra habría terminado para la humanidad.

Sigue a Vitoria, su admirado Maestro, en lo que se refiere al carácter de acto de justicia vindicativa que significa la guerra; en la doctrina sobre el examen diligente que debe hacer el príncipe, como juez que es, antes de declararla, sostiene, como él, que la guerra no puede ser justa por ambas partes a la vez, fuera del caso de ignorancia invencible; y también distingue, con su Maestro, la hipótesis de que el objeto discutido tenga verdadero poseedor, del supuesto contrario, etc., etc. En todas estas hipótesis su doctrina coincide con la del Maestro o, por lo menos, con la de sus inmediatos discípulos.

Llega un momento, en cambio, en que supera y corrige a sus predecesores en la cátedra de Prima, expresándose con

fórmulas más precisas y del todo conformes a la doctrina de San Agustín y Santo Tomás.

Tres son las principales aportaciones del dominico de San Esteban al campo del Derecho Internacional Público. Según Báñez, en primer lugar, el príncipe ofendido no debe solamente aceptar una satisfacción o reparación si se la ofrece el adversario, como se venía enseñando (37), sino que está obligado a pedirla y a hacer cuanto esté de su parte para conseguirla. «*Antes de ir a la guerra, dice, aunque exista causa grave para poder declararla, debe el príncipe agotar todos los recursos, a fin de que el ofensor satisfaga por las injurias hechas*» (38). Y no se contenta con establecer el principio, sino que indica también los medios: «*Ya que debe, en primer lugar, enviar legados, y sólo cuando esto no fuera suficiente, podrá lícitamente declarar la guerra*» (39).

Exige, en segundo lugar, que el príncipe que pretenda declarar la guerra a otro príncipe posea la *certeza* de que la razón le asiste; que las pruebas que aduzca como fundamento de su agresión bélica, sean más claras que la luz del sol. Es admirable y cargado de lógica el raciocinio de nuestro dominico: «*Cuando se trata de causas criminales entre ciudadanos el juez debe proceder con extremada diligencia; pero como quiera que la guerra es un acto de justicia vindicativa en causa criminal gravísima, es necesario que le preceda un examen diligentísimo. En segundo lugar, es ya regla común entre los jurisperitos, que las pruebas en las causas criminales deben ser clarísimas. Sobre lo cual puede verse al Maestro Vitoria en la Relección 20 y 21, en donde expresamente enseña que no es suficiente para que una guerra sea justa que el príncipe crea que la causa es*

(37) CAYETANO, «Commentaria in Summam Sancti Thomae», 2-2, q. 40, art. 1, p. 422: «Si enim satisfacere vellet, justum bellum non moveretur».—SILVESTRE, «Summa Sylvestrina, v. bellum»: «Tamen passus injuriam peccaret movendo bellum, si alter satisfactionem offert».

(38) DOMINGO BAÑEZ, O. c. p. 1358: «Prius debet princeps tentare omnia media ut alia respublica satisfaciat injuriis illatis, quam moveat bellum contra illam».

(39) DOMINGO BAÑEZ, O. c., c. 1358: «Debet enim primo mittere legatos, quod si hoc non sufficiat, licite potest procedere ad bellum».

justa, sino que conviene examinar con gran diligencia las causas y justicia de la guerra y oír, asimismo, las razones de los adversarios si quieren discutir razonablemente». Y unas líneas después añade: «Mientras la causa permanece dudosa, si el juez profiere una sentencia capital contra alguien, peca mortalmente. Ya que las pruebas contra el reo deben ser más claras que la luz del mediodía; puesto que el reo se conduce como quien responde, el cual mientras aduce argumentos o razones probables, ni convence ni concluye: ahora bien, declarar la guerra es proferir una sentencia capital; por tanto, no puede ésta tener lugar en tanto la causa permanece dudosa» (40).

Según Vitoria, como afirma el mismo Báñez, es conveniente que el príncipe que pretende declarar la guerra oiga primero las razones de su adversario. Para Báñez, en cambio, no se trata sólo de mera conveniencia, sino de verdadera obligación. *«El príncipe que declare la guerra hace las veces de juez en causa criminal o gravísima... Está obligado, por tanto, a buscar y examinar todas las razones que el adversario aduce a favor de su causa, ya que éste ni ha sido llamado a juicio ni ha podido defenderse»* (41). Sería tarea harto difícil tratar de conciliar estos admirables y hu-

(40) DOMINGO BAÑEZ, O. c., c. 1360: «In causis criminalibus civium iudex debet procedere cum maxima diligentia: sed bellum est actus iustitiae vindicativae in causa criminali gravissima, ergo debet praecedere examinatio diligentissima... Secundo, quoniam communis regula jurisperitorum est quod probationes in criminalibus debent esse clariores luce meridiana. De quo videndus est Magister Victoria in Relectione citata n. 20 et 21 ubi expresse docet, quod non sufficit ad iustitiam belli, quod princeps credat, se habere justam causam... sed oportet ad bellum justum, examinare magna diligentia iustitiam et causas belli et audire etiam rationes adversariorum si vellent ex aequo et bono disceptare. Sed stante dubia causa si iudex proferat sententiam capitis contra aliquem, peccat mortaliter, nam probationes contra reum debent esse luce meridiana clariores: reus enim habet se veluti qui respondet, qui dum dicit probabilia, non convincitur nec concluditur; sed indicere bellum est proferre sententiam criminalem capitis, ergo non potest fieri quamdiu causa manet dubia».

(41) DOMINGO BAÑEZ, O. c., c. 1359: «Princeps qui bellum indicit gerit vices iudicis in re gravissima... ergo princeps tenetur diligenter inquirere ea, quae militant pro parte alterius principis, qui nec vocatus est in iudicium, nec se defendit».

manísimos principios de nuestro Internacionalista con los comienzos de algunas guerras modernas. Como puede verse, es el Escolástico español que defiende con más energía la necesidad de una violación grave y realmente existente del derecho y de que ésta sea cierta para poder declarar justamente una guerra.

La principal aportación de Fray Domingo Báñez, sin embargo, a la ciencia del Derecho Internacional moderno es la obligación clara y terminante que impone al príncipe, cuya causa bélica es dudosa, de someter sus dudas y opiniones al examen de jueces árbitros, cuando no puede por sí solo llegar a la certeza de que la razón le asiste.

Después de habernos probado que es necesario examinar con gran diligencia los motivos de la guerra; oír las objeciones de los adversarios, si están dispuestos a discutir razonablemente; aconsejarse de hombres sabios y prudentes, etcétera, etc.; distingue según que el objeto discutido tenga o no legítimo poseedor. Fundado en el principio «in dubio melior est conditio possidentis», va resolviendo magistralmente todas las hipótesis en que pueden encontrarse los derechos y deberes de los príncipes litigantes. Y es al final de la primera hipótesis, a saber: cuando el reino u objeto discutido tenga legítimo poseedor, donde nos habla de la obligación de recurrir al arbitraje. Y ésto en dos casos: Primero, cuando el príncipe que no posee, antes de examinar la causa por sí mismo diligentemente, quiere someter la duda al juicio arbitral. Segundo; cuando, examinada su causa, no puede llegar a la certeza absoluta de su derecho sin consultar previamente con el otro príncipe. Dice en el primer caso: «*Si el príncipe que no posee, antes de que haga el suficiente examen para cerciorarse de su derecho, quisiera examinar la causa, empleando para ello jueces árbitros, y el que posee con derecho dudoso se resiste, hace tal injuria al primero que puede éste declararle la guerra: pues tiene derecho a que su causa sea examinada*» (42); ya que el derecho del segun-

(42) DOMINGO-BÁÑEZ, O. c., c. 1361: «Quod si princeps, qui non possidet, ante sufficientem examinationem velit examinare causam et adhibere iudices arbitros, et ille qui possidet in dubio, resistat potest tunc debellare, quoniam jam possidens facit alteri injuriam: habet enim jus, ut ejus causa examinetur».

do es dudoso. Y añade: «*Se sigue, finalmente, que en esta misma hipótesis (de que uno posea la cosa o reino discutido), si el príncipe que pretende declarar la guerra no puede examinar por sí mismo la justicia de la misma sin consultar previamente con el otro príncipe, está obligado a enviarle legados, a fin de que pidan que la causa sea sometida al examen de jueces árbitros. Y si el otro príncipe no quiere conformarse a esta petición de los legados, puede el primero declararle la guerra*» (43).

Dentro de la hipótesis, por tanto, de que el objeto discutido tenga legítimo poseedor, distingue Báñez dos casos: en el primero, el príncipe que no posee, antes de examinar diligentemente su causa, con el objeto de ver si averigua la certeza de su derecho a la cosa discutida, quiere someter la causa dudosa al juicio arbitral. Si el que posee la cosa no se presta a ello hace al primero una injuria capaz de motivar el empleo de las armas. Porque el primero, dice Báñez, puede pedir que se examine la licitud del derecho que pueda tener cada Estado a poseer la cosa discutida.

Pero, a nuestro juicio, es más genérico todavía el segundo caso. Supongamos, dice el Profesor de Prima, que un príncipe pretende declarar la guerra a otro por un motivo cualquiera. Si no puede llegar a la certeza absoluta de su derecho (sin la cual no puede declarar la guerra, según Báñez) sin oír las razones de su adversario, está obligado a enviarle legados, a fin de que la causa sea puesta en manos de jueces árbitros, quienes estudien, examinen y fallen sobre la justicia de la causa por ambas partes. La petición de este príncipe es tan conforme a derecho que si el otro no accede, puede el primero declararle la guerra justamente.

Es cierto que Báñez habla de la hipótesis en que el objeto discutido tenga legítimo poseedor. Por eso algunos (44) se han

(43) DOMINGO BAÑEZ, O. c., c. 1361: «Sequitur denique, quod in eo casu si princeps, qui bellum indicit, non potest per se examinare justitiam belli sine consultatione alterius principis, tenetur mittere ad illum legatos, ut postulent, quod per iudices arbitros examinetur tota causa. (Quod si princeps nolit assentiri legationi, potest alter indicere bellum».

(44) JESUS ESPERABE DE ARTEAGA, «El Derecho de Gentes en las obras de Fray Domingo Báñez», p. 55,

lamentado vivamente de que el dominico no propusiera el juicio arbitral como solución pacífica en la totalidad de los conflictos internacionales. Este lamento, a nuestro juicio, es infundado. No sólo cuando el objeto discutido tenga legítimo poseedor y sean oscuros los derechos de ambos litigantes, debe ser sometida la causa al juicio arbitral, sino también en la hipótesis que no haya legítimo poseedor de la cosa discutida. Las últimas palabras de la tercera conclusión que formula en el «Dubitatur quinto» de la cuestión 40 lo demuestran apodícticamente: *«Tercera conclusión. Si aquello de que se duda no tiene legítimo poseedor... Por tanto, para que el juez pueda declarar la guerra justamente, no basta la opinión más o menos probable, sino que se requiere certeza... Se confirma esta conclusión con las razones aducidas para probar la segunda, las cuales prueban también esta parte»* (45).

Más todavía. El fundamento de todas las admirables soluciones que propone Báñez, con tonos de verdadero maestro, a las distintas hipótesis en que puede encontrarse un jefe de Estado en conflicto con otro príncipe, hipótesis expuestas maravillosamente en el comentario a la cuestión 40 de la 2-2, es considerarle como un verdadero juez. De ahí la necesidad de examinar diligentemente la causa; de conocer con certeza la existencia y gravedad de la violación de un derecho; de apoyar esta certeza en pruebas apodícticas; de no dictar sentencia con sola probabilidad; de ahí, en fin, la gravísima obligación de poner la causa, mientras persevere la duda, en manos de jueces árbitros para que la examinen y fallen a favor de aquél por quien milita la certeza del derecho.

Decimos «obligación gravísima», tanto en el orden moral o ético como en el jurídico.

Obligación en sentido ético, *primero*, por el verbo empleado por Báñez. Las palabras «tenetur», «tenebatur», «teneretur»... significan, en la mente de todos los Moralistas,

(45) DOMINGO-BANEZ, O. c., c. 1361 y 62: «Tertia conclusio. Si illud de quo dubitatur non habet legitimnm possessorem... Ergo ad hoc quod iudex juste possit indicere bellum, non satis est dubium etiam inaequale, sed debet esse manifestum... Confirmatur omnibus argumentis factis pro secunda conclusione, quae videntur hanc partem probare».

estar obligado en conciencia a la ejecución u omisión de algún acto: grave o leve según la materia, consecuencias, circunstancias, etc. *Segundo:* en esta misma cuestión 40, en la 33 cuando habla de las obligaciones de los jueces, al definir las obligaciones de los clérigos, confesores, Obispos... emplea, nuestro Teólogo, la misma terminología, refiriéndose a obligaciones morales. *Tercero:* el juez que pronunciara una sentencia capital siendo dudosa la causa, pecaría mortalmente (46). Ahora bien, el príncipe en estas condiciones, es verdadero juez; luego si el príncipe declarara la guerra dudando de su causa pecaría mortalmente. Es que tiene, por tanto, como el juez en causas criminales, obligación gravísima de salir de esta duda, procurando por todos los medios cerciorarse de la justicia de su causa.

Pero es, asimismo, obligación jurídica. Los caracteres de la obligación jurídica, que la distinguen de la puramente ética, son la exterioridad y la posibilidad del empleo de la coacción para exigir su cumplimiento. La obligación del príncipe no rige sólo en el fuero de su conciencia, tiene un fin social humano, característica de los deberes jurídicos; lleva, además, la nota de coercibilidad, ya que puede ser obligado a recurrir a la sentencia arbitral, según Báñez, mediante la fuerza de las armas.

Arguyen algunos (47) que al filósofo-moralista de San Esteban le interesaba únicamente la justicia de la causa, pero que nada nos dice sobre si el fallo arbitral es decisivo o no. Esta dificultad no tiene fundamento. La eficacia de la sentencia arbitral consiste, precisamente, en aquilatar, haciéndolo evidente, el derecho de ambas partes. Motivos de honor, morales, jurídicos, económicos... harán eficaz el fallo arbitral y efectiva la obligación de aceptarlo. Muy acertadamente hace notar, a este objeto, Del Vecchio: *«Los motivos morales y económicos, que, en general, inducen a preferir los medios pacíficos, sirven también para corroborar de un modo eficaz su autoridad. Contra lo que se dice de la impotencia de la jurisdicción arbitral, debe hacerse resaltar que, en «todos» los casos ocurridos hasta ahora las sentencias ar-*

(46) DOMINGO BAÑEZ, O. c., c. 1360.

(47) JESUS ESPERABE DE ARTEAGA, O. c., p. 50.

bitrales han sido fielmente observadas, sin que tampoco pueda desconocerse que la observancia estuvo efectivamente acompañada de la «opinio juris» o «necessitatis» (48).

CONCLUSIONES

De la lectura del magnífico comentario que a la cuestión 40 de la 2-2 de Santo Tomás de Aquino hace nuestro autorizado e ilustre internacionalista, Fray Domingo Báñez, se deducen las siguientes conclusiones:

1.^a) La doctrina de Fray Domingo Báñez sobre los medios jurídico-pacíficos para la solución de los conflictos internacionales delictivos es el resumen y coronamiento de las sólidas enseñanzas de los Escolásticos Españoles de los siglos xv y xvi, singularmente del gran Maestro Fray Francisco de Vitoria; cimentado este resumen, en todo momento, en San Agustín y en Santo Tomás de Aquino.

2.^a) El Teólogo que más trabas jurídicas pone a la agresión bélica es, sin duda alguna, nuestro dominico. Reconoce la licitud de la guerra, pero sólo permite su uso en último y apuradísimo extremo.

3.^a) Exige para el combate bélico *certeza* de la existencia y gravedad de la violación del derecho.

4.^a) Supuesta la violación grave del derecho de otro Estado, impone al príncipe ofendido el *deber* de pedir una satisfacción al ofensor antes de declararle la guerra; de lo contrario la declaración de guerra sería injusta.

5.^a) Los Jefes de Estado o naciones que no puedan llegar por sí mismos a la certeza de la justicia de su causa, están obligados, jurídica y moralmente, a someter su duda al examen de jueces árbitros; los cuales, en virtud de la jurisdicción recibida de las partes, definirán los derechos y deberes de cada uno de los litigantes.

Escolásticos españoles posteriores a Báñez

Como hemos visto en el artículo precedente, en los días de Báñez se profesaba una doctrina tan eminentemente pa-

(48) J. DEL VECCHIO, O. c., p. 104, nota 2.^a

cifista acerca de los medios jurídicos para la solución de los conflictos internacionales motivados por una injuria grave, que A. Pillet, Profesor de la Universidad de París, después de confesar *«que la doctrina de los Canonistas (se refiere sobre todo a Vitoria y sus discípulos) es, sin duda alguna, la más jurídica que sobre esta materia se ha escrito»* (1), se atreve a formular el siguiente juicio: *«Este carácter (pacífico) es en realidad tan marcado, que uno se inclina a pensar que el derecho a la guerra justa es más aparente que real, y que en realidad de verdad los Canonistas han formulado una teoría tal de la guerra que, si se lleva a la práctica, difícilmente podrá darse en lo sucesivo otra guerra»* (2).

La institución jurídica, objeto de nuestro estudio (incluida, según dijimos, en los problemas que ofrece el estudio de la causa justa necesaria para declarar la guerra), sigue también el curso de la doctrina escolástica sobre el derecho de guerra justa durante el siglo xvii. La admirable trayectoria doctrinal escolástica sobre el arbitraje internacional, apoyada en la autoridad de San Agustín, de Santo Tomás de Aquino y demás Teólogos medievales, es, a partir de Báñez, admirada y defendida por unos, objeto de discusiones y modificaciones por otros.

Para darnos perfecta cuenta de las modificaciones aportadas o introducidas en la doctrina de nuestros Teólogos del siglo xvii, por los Internacionalistas posteriores a Báñez, con relación a los medios pacíficos jurisdiccionales para la solución de los conflictos delictivos entre naciones, examinaremos los textos de estos mismos Teólogos, dividiéndolos a este propósito y para mayor claridad en dos grupos: a) Teólogos que siguen y completan la doctrina de Báñez sobre el

(1) A. PILLET, «La guerre et le droit», p. 9: «La doctrine des Canonistes est tout à fait pacifique et éminemment juridique; c'est certainement la doctrine la plus juridique qui est éte jamais emise dans ce domaine».

(2) A. PILLET, O. c., p. 12: «Ce caractère est en verité si marqué que l' on a quelque envie de penser que ce droit de faire la guerre est plus apparent que réel et que dans la verité des choses le Canonistes ont construit une théorie de la guerre telle qu' il n' y eut plus desormais presque aucune guerre».

arbitraje internacional; b) Teólogos que modifican y desfiguran los claros conceptos del gran Profesor de Prima.

Estudiaremos únicamente a los Teólogos-juristas de nuestro Siglo de Oro que por el prestigio de su ciencia fueron los guías y maestros de la gran pléyade de Escolásticos Españoles de los siglos XVII y XVIII, y cuya doctrina tanta influencia ha tenido y continúa teniendo en la solución de los problemas del Derecho Internacional Público.

A.—*Teólogos que siguen y completan la doctrina de Fray Domingo Báñez sobre el arbitraje internacional.*

PEDRO DE LEDESMA (3).—Habla de la licitud intrínseca de la guerra, así como de sus causas, condiciones y medios pacíficos para evitarla, en el capítulo XIII del Tratado 3 de la Segunda parte de su Suma Moral. Sigue fielmente, en todas sus conclusiones, la doctrina tradicional sobre el derecho de guerra justa, citando preferentemente a Santo Tomás, Vitoria y Domingo Báñez (4).

En lo que se refiere a la doctrina sobre el arbitraje internacional copia literalmente al Maestro Báñez. Estas son las palabras de Pedro de Ledesma: «*Si el príncipe que no posee, antes de la suficiente examinación, quiere examinar la causa, y poner jueces árbitros y el que posee con duda se resiste y no quiere, en tal caso tiene justicia para darle guerra. Porque tiene derecho para que se examine la causa, y así el otro le hace injuria no queriendo que se examine.—Siguiese lo último, que en tal caso, si el príncipe que quiere dar guerra no puede examinar la justicia sin consultar al otro príncipe, está obligado a enviarle ambaxadores, que le*

(3) Nació en Salamanca. Profesó en la Orden de Santo Domingo el 21 de abril de 1563. Enseñó Artes en San Esteban, Teología en Segovia y Avila. Vuelto a Salamanca fué nombrado Catedrático de Suma el 1 de agosto de 1596. Pasó a la de Durando el 30 de agosto de 1604, que abandonó por haber sido nombrado propietario de la de Vísperas. Desempeñó esta última cátedra hasta su muerte, acaecida el 9 de septiembre de 1616.

(4) VICENTE RAMÍREZ DE ARELLANO, «Las doctrinas de la guerra en Pedro de Ledesma», Tesis doctoral, Madrid, 1941.

pidan que por jueces árbitros se examine la justicia de la causa, y si no quiere consentir con la embaxada le puede muy bien dar guerra. Todo ésto se sigue de lo passado y lo enseñan los Doctores citados» (5).

GABRIEL VAZQUEZ (6).—Hemos visto ya la lógica argumentación que formula contra la doctrina de Navarro este insigne jesuita.

Muy acertadamente, después de habernos probado la imposibilidad de que una guerra sea justa por ambas partes a la vez fuera del caso de ignorancia invencible, termina sus argumentos en los términos siguientes: *«Toda controversia de opiniones exige ser terminada judicialmente y no por las armas; en consecuencia, y como queda demostrado, si el juicio de cada uno de los príncipes litigantes no es suficiente para terminar el pleito que tienen entre sí, será necesario que éste sea definido mediante el juicio de un tercero» (7).*

Según Vázquez, por tanto, los Jefes de Estado que no puedan resolver por sí mismos las dudas o controversias sobre algún reino, provincia, derecho... deben poner su causa en manos de un tercero a fin de que éste resuelva la cuestión judicialmente.

Sentado este principio general sobre la obligación de recurrir al arbitraje, el insigne teólogo examina las condiciones que debe reunir el árbitro elegido. Y si bien habla de la hipótesis en que haya diversidad de opiniones sobre el derecho de sucesión a un reino, la doctrina que propone se pue-

(5) PEDRO DE LEDESMA, «Suma Moral», parte 2, p. 75.

(6) Nació en 1551. A los 18 años ingresó en la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares, donde estudió Filosofía y Teología. Pasó luego a Roma en cuya ciudad enseñó por espacio de 20 años. Murió en Alcalá el día 23 de septiembre de 1604. Trata de la guerra en diversos lugares de sus «Commentaria ac Disputationes in Summam S. Thomae», magistralmente, sobre todo, en el tomo 1, discusión 64, cap. 3.

(7) GABRIEL VAZQUEZ, «Commentaria ac Disputationes in 1-2 Sancti Thomae», Discusión 63, cap. 3, p. 305: «Omnis controversia, quae inter opiniones versatur circa jus aliquod, non potentia et armis, sed iudicio dirimenda est... Controversia opinionum, iudicio, non armis postulat definiri; cumque, ut probatum est, iudicium unius principis non sufficiat contra alium ad dirimendam litem, necessario sequitur, alicujus alterius iudicio definiendum esse».

de extender, «mutatis mutandis» y por indicación del mismo Vázquez, a toda clase de conflictos.

Siguiendo la opinión común de los Teólogos, dice, es evidente que ni el Emperador ni el Papa podrán resolver *autoritativamente* estas cuestiones, ya que no tienen jurisdicción temporal sobre tales príncipes (8). Propone a continuación diversas hipótesis de escaso interés en nuestros días (9).

Exige que la elección recaiga sobre jueces árbitros inmutables de toda sospecha y aceptados por ambas partes: notas características del arbitraje internacional moderno (10).

Termina su interesantísimo capítulo con estas palabras: «Debe advertirse, finalmente, que para poder afirmar que el derecho de un rey contra otro es dudoso, y que conviene, en consecuencia dirimirlo judicialmente y no por las armas, es necesario que existan razones probables en ambas partes cuyos fundamentos estén en el mismo Derecho; o sea, que se den las mismas condiciones que los jurisperitos señalan a una causa dudosa en derecho privado. En este caso, como ya queda dicho, deben los príncipes en conflicto terminar su causa no con las armas sino mediante el juicio de un tercero» (11).

Con Gabriel Vázquez, a lo que entendemos, queda perfeccionada y completada la doctrina de Fray Domingo Báñez sobre el arbitraje internacional, considerado éste particularmente como medio pacífico jurisdiccional para la resolución

(8) GABRIEL VAZQUEZ, O. c., p. 305: «In primis supponendum est in hac causa neque Imperatorem, neque Pontificem haber jus sententiam ferendi, cui principes parere debeant; quia secundum Theologorum communem sententiam, quam hic suppono, neuter habet in alios principes mere temporalem jurisdictionem, de qua hic disputamus...»

(9) Cfr. GABRIEL VAZQUEZ en la obra y lugar citados, pp. 305-6.

(10) Véase la p. 21 de la presente tesis.

(11) GABRIEL VAZQUEZ, O. c., p. 306: «Deinde observandum est, tunc censendum esse jus unius regis contra alium, litigiosum et dignum quod iudicio, et non armis dirimatur, quoties iudicio jurisprudentum, in iure ipso utrinque sunt probabiles rationes, quae si essent inter privatos principes, censeretur causa ita litigiosa, et difficilis, ut nullus litigatorum contra iustitiam manifeste litigare censeretur, si peteret contra aliud id, de quo esset controversia, et in hoc casu dictum est, debere principes non armis, sed iudicio, et sententia, non propria, sed alterius, ut explicatum manet, causam suae controversiae dirimere...»

de conflictos delictivos entre naciones. La admirable trayectoria doctrinal escolástica sobre esta institución jurídica de tanta importancia en el campo del Derecho Internacional Público alcanza su perfección con el preclaro jesuita. La naturaleza jurídica del arbitraje internacional, su obligatoriedad, las condiciones que lo caracterizan..., quedan, por tanto, magistralmente expuestas desde los primeros años del siglo xvii. Los Teólogos posteriores que permanecerán fieles a la doctrina tradicional, como Pedro de Lorca y otros, no harán otra cosa que seguir las huellas trazadas por Vitoria, Báñez y Gabriel Vázquez.

Y preguntamos ahora, ¿por qué motivo una doctrina profesada y enseñada (implícitamente al menos) por los Escolásticos Españoles hasta las últimas décadas del siglo xvi y primeros años del xvii, fundada en la doctrina misma de Santo Tomás y de San Agustín, eminentemente beneficiosa para los recién nacidos Estados soberanos (faltos de bases sólidas en sus relaciones jurídicas), por qué, decimos, fué de tal forma abandonada hasta el punto de ser casi desconocida en nuestros días?

A nuestro modo de ver, una de las causas que más influyeron en este inculcable abandono de la doctrina tradicional escolástica sobre el arbitraje internacional hay que buscarla en las modificaciones introducidas en esa misma doctrina por algunos Teólogos posteriores (12).

La simple lectura de los textos que a continuación comentamos, comparados con las terminantes y clarísimas conclusiones de la doctrina tradicional, justifican sobradamente nuestra afirmación.

B.—*Escolásticos Españoles que modifican y desfiguran la doctrina de Báñez sobre el arbitraje internacional.*

A decir verdad, la doctrina tradicional escolástica sobre el arbitraje *no es atacada directamente en sí misma*, ni siquiera se le opone una doctrina totalmente contraria; pero se introducen modificaciones, ciertas ideas personales, defi-

(12) Otras causas contribuyeron a este abandono: la Reforma, las ideas renacentistas, las tendencias positivistas modernas...

niciones inexactas con relación a los conceptos de la Suma Teológica de Santo Tomás, aplicaciones inadecuadas, sobre todo, de los principios generales del prebabilismo..., de tal forma que poco a poco las nuevas ideas deforman primeramente los antiguos conceptos, hasta que llegan a suplantar, por fin, a los mismos principios escolásticos tradicionales.

LUIS DE MOLINA (13).—En la Controversia 103 de su inmortal Tratado «De justitia et jure» indica el camino que deben seguir los Estados o príncipes separados por algún conflicto. Acude, en primer lugar, muy acertadamente, a las negociaciones directas. Impone a los Jefes de Estado la obligación de examinar diligentemente los motivos en que se fundan sus dudas. Si a pesar del examen hecho, dice, convienen las dos partes en que es imposible determinar con certeza a cuál de ellas pertenece el derecho, si una posea de buena fe hay que dejarla en su posesión pacífica, mientras no conste lo contrario. Si ninguna de las dos partes posea de buena fe hay que dividir la cosa discutida según la cantidad de duda o probabilidad de cada una de ellas (14).

Hasta aquí estamos muy conformes con la doctrina del Profesor de Evora. Pero añade a continuación: «Si ambas partes no se pusieran de acuerdo y juzgaren cada una de ellas, sin dudar en lo más mínimo que el objeto del litigio le pertenece, evidentemente una de ellas se engaña. Pero si su error es invencible—puesto que puso toda la diligencia necesaria para su estudio y siguió los consejos de jueces peritos y prudentes—la guerra será justa por ambas partes: de una parte formal y materialmente a la vez, de la otra, en cambio, sólo formalmente. Sería pues, entonces, cosa excelente—*optimum consilium*, son sus palabras—terminar el litigio me-

(13) Nació en Cuenca en 1536. Estudió en su ciudad natal, en Salamanca y en Alcalá. Entró en la Compañía de Jesús en 1553. Poco después de empezar su noviciado pasó a Coimbra para continuar su formación religiosa y científica. Fué Profesor en Coimbra y Evora. En el verano de 1600 pasó a Madrid para enseñar Teología en el Colegio Imperial. Murió en el mes de octubre del mismo año. Habla de la guerra en su magistral obra «De justitia et jure», cuya publicación, comenzada en Cuenca en 1593, se acabó después de muerto el autor (1609).

(14) *LUIS DE MOLINA*, «De Justitia et Jure», t. I, cc. 379-80.

dian­te una transac­ción o el fallo de los jueces árbi­tros que se eligieren.—Opino, sin embargo, que no están obligados ni a lo uno ni a lo otro, particularmente cuando no se temen daños más graves que los ordinarios de la guerra, y cuando ninguna de las partes llegare a la conclusión de que la otra obra de buena fe y de que declara guerra justa por lo menos formalmente y que ella misma, más probablemente que la otra, puede estar sujeta a error. Porque si una de las partes estuviere convencida de lo contrario, a mi parecer, estaría obligada, o a pedir una transacción (y entonces la mayor parte tendría que entregarse a la que comenzó a poseer de buena fe), o a consentir que se eligieren jueces árbitros que definieran el conflicto. Porque como en este supuesto la condición de ambas partes es igual y de la guerra se originan gravísimos males, las partes están obligadas a componer el litigio por uno de los medios indicados y a evitar la guerra.—Pero cuando ambas partes estuvieren persuadidas, sin ningún género de duda, que la cosa les pertenece y que la otra parte—culpablemente—no quiere dirimir el litigio, o que no quiere examinar la cuestión cuanto se requiere, o que no lo hace desapasionadamente, entonces ninguna de las dos partes estaría obligada a admitir una transacción o jueces árbitros, puesto que cada una de ellas es juez de la otra en aquella parte y no está obligada a ceder su derecho. Y por esta razón puede darse guerra formalmente justa por ambas partes; pero siempre será de temer que no carezca de culpa aquella parte que no quiere examinar y discutir la cuestión cuanto se requiere y desapasionadamente» (15).

(15) LUIS DE MOLINA, «De Justitia et Jure», t. 1, c. 380: «Quod si partes judicio discordent, et utraque judicet semoto dubio ad se pertinere; tunc una sane decipitur, sed si invincibiliter erret, quia moralem adhibuit diligentiam, sequataque est judicium peritorum ac timoratorum, erit bellum justum ex utraque parte; sed ex una formaliter simul et materialiter, ex altera vero formaliter tantum. Tunc vero consilium esset optimum ut, litem, transactione componerent, vel ut judices eligerent arbitros, quorum judicio starent. Credo tamen ad neutrum teneri, praesertim quando gravissima alia mala, praeter ordinaria belli, inde non timerentur, quando neutra pars sibi persuaderet alteram procedere bona fide habereque bellum justum saltem formaliter seque non minus posse decipi, quam alteram; quae enim pars utrumque horum persuaderet sibi, meo judicio, teneretur, vel transactionem facere cum

No podemos estar conformes, en primer lugar, con las palabras que emplea Molina en la hipótesis de que las partes no lleguen a un acuerdo. La obligación gravísima de recurrir al arbitraje queda reducida, *en principio*, a un consejo excelente. No están obligadas las partes más que cuando sean de temer males extraordinarios (como si los males que ordinariamente resultan de las guerras no fueran suficientes) y estén convencidas, cada una de ellas, de que la otra procede de buena fe y que la opinión de su adversario es más probable que la suya propia. Fuera de esta hipótesis, o sea, cuando las partes estén persuadidas de la mayor probabilidad de su derecho (cosa muy fácil juzgando la causa por sí mismas) y de que la otra obra de mala fe (hipótesis que está en relación directa con la anterior), ninguna está obligada a aceptar una transacción o el fallo de jueces árbitros; puesto que cada una de ellas es juez supremo respecto de la otra y no debe ceder su derecho a nadie. De ahí que, por este motivo, la guerra pueda ser justa muchas veces por ambas partes a la vez; opinión, como sabemos, no compartida por la mayoría de nuestros Escolásticos.

Concretando: 1.º) Para Luis de Molina el arbitraje internacional es un excelente consejo; obliga sólo hipotéticamente. 2.º) Admite la posibilidad de que la guerra sea justa por ambas partes a la vez, fuera incluso del caso de ignorancia inyencible.

altera majorque pars esset relinquenda ei, qui bona fide cepisset res possidere, vel consentire, ut iudices arbitri eligerentur, qui rem definirent. Etenim cum in eo eventu aequa sit conditio utriusque partis, ex belloque gravissima mala oriantur, tenerenturque partes litem altero illorum modorum inter se componere, a belloque abstinere, Quando vero utraque pars sibi persuaderet rem absque ullo omnino dubio ad se pertinere, alteramque partem non sine culpa non velle aliter desistere, saltem quia vel non quantum oportet vel non sine passione vult rem expendere, certe neutra teneretur vel transactionem, vel iudices arbitrosmittere: eo quod unaquaeque earum supremus sit iudex adversus alteram ea in parte, neque tenetur cedere juri suo. Atque hac ratione potest saepe esse bellum justum ex utraque parte. Quamvis semper timendum sit ne saltem pars altera sit in culpa, quod non quantum oportet, aut non sine passione vellit rem expendere, et examinare.

GREGORIO DE VALENCIA (16).—No habla expresamente del arbitraje internacional. Sigue a Báñez en casi todas sus conclusiones. Como Molina, sin embargo, admite la posibilidad de que la guerra sea justa por ambas partes a la vez cuando escribe: «*Pará que una guerra sea justa no es suficiente un convencimiento cualquiera de su justicia, sino que se requiere persuasión cierta o «muy probable» de la misma en aquél que la declara... de lo contrario oba injusta y temerariamente*» (17).

FRANCISCO SUAREZ (18).—En la Sección sexta de su admirable tratado sobre la guerra, bajo el título «*Qua certitudine constare debeat de justa causa belli, ut illud justum sit*», dice textualmente el Doctor Eximio: «*El Soberano está obligado a estudiar diligentemente la causa de la guerra y su justicia. Hecho ésto debe obrar conforme a la convicción que se haya formado... Ahora bien, si después de haber puesto toda la diligencia para conocer la verdad, el derecho aparece cierto, nuestra afirmación se comprende fácilmente (o sea: hay justo título para declarar la guerra). Pero, cuando hay probabilidad por ambas partes, entonces el rey debe conducirse como un justo juez: si la opinión que favorece a su derecho es más probable, puede reclamar justamente este derecho, ya que cuando se trata de pronunciar una sentencia es necesario, a mi parecer, seguir siempre la opinión más probable; porque tratándose de justicia distributiva es*

(16) Nació en Medina del Campo a mediados del siglo xvi, probablemente en 1551, murió en Nápoles en 1603. Ingresó en la Compañía de Jesús en Salamanca. Estudió en la Universidad Salmantina. Fue Profesor en Roma y en Alemania.

(17) GREGORIO DE VALENCIA, «*Commentaria Theologica*», t. 1, c. 776: «...ad bellum justum non sufficere qualemquumque persuassionem de justa ejus causa, sed requiri certam. vel valde probabilem, in eo, qui bellum indicit... alioquin temere et injuste bellum inferit».

(18) Nació en Granada el 5 de enero de 1548 y murió en Lisboa el 25 de septiembre de 1617. Brilló especialmente como teólogo, filósofo y jurisconsulto. Entró en la Compañía de Jesús el 16 de junio de 1594. Estudió Sagrada Teología en la Universidad de Salamanca. Fue Profesor en Segovia, Valladolid, Roma, Alcalá, Salamanca y Coimbra. Trata de la guerra en la Discusión 13 del Tratado de «*Caritate*», comentando la 2-2 de Santo Tomás.

preferible el más digno. Y el más digno es aquél cuya justicia aparece como más probable... (19).

Nos sorprende en gran manera el que Suárez, cuyo testimonio hemos aducido para demostrar que la guerra es un acto de justicia vindicativa (véase página 9), equipare en esta ocasión la conducta a seguir por un jefe de Estado en caso de justicia *vindicativa* al modo como debe portarse en caso de justicia *distributiva*, teniendo en cuenta que él mismo declara que «*cuando se trata de juicio criminal las pruebas deben ser terminantes y más bien debe presumirse inocente aquél cuya culpa no pueda probarse*» (20). Más todavía. Según el mismo Suárez cuando la probabilidad es igual por ambas partes están obligados los príncipes en conflicto a recurrir a alguno de estos medios pacíficos: división de la cosa discutida, decisión por suertes, arbitraje, mediación..., de ninguna manera pueden acudir a las armas. En cambio, cuando uno de los príncipes considera más probable su derecho que el de su adversario puede declararle la guerra. Las consecuencias que se siguen de este principio son peligrosísimas. La razón es obvia. Los Jefes de Estado, jueces en su propia causa y rodeados de consejeros también interesados, considerarán siempre como más probable la justicia de su derecho. Si no es necesaria, por tanto, la certeza de la existencia y gravedad de la violación de un derecho (exigida por Báñez, Vázquez..., como dejamos dicho) se llegará facilísimamente a una guerra justa por ambas partes a la vez fuera del caso de ignorancia invencible, cosa absurda según el mis-

(19) FRANCISCO SUAREZ, «Opera omnia», t. 12, p. 748: «*Supremus rex tenetur ad sufficientem causae et iustitiae examinationem, qua facta, operare debet juxta scientiam inde comparatam... Jam si facta diligentia illud certo constat, aperta est assertio. Quando vero res est pro utraque parte probabilis, tunc se debet rex gerere ut justus iudex; quare si sententiam sibi favens invenitur probabilior, potest etiam juste prosecui jus suum, quia, ut verum existimo in sententiis ferendis sequenda est semper probabilior pars, quia ille est actus iustitiae distributivae, in qua dignior est praeferendus. Est autem dignior cui probabilius jus favet.*»

(20) FRANCISCO SUAREZ, O. c., p. 756: «*...cum in iudicio praeci pue criminali probationes debeant esse sufficientes, et potius, qui non probatur nocens, innocens praesumatur.*»

mo Suárez (21), y tendremos, de hecho, en la guerra un medio ordinario para la solución de los conflictos internacionales delictivos.

Esta doctrina del gran Teólogo español, tan poco conforme con la trayectoria doctrinal escolástica de que venimos hablando, encontró desgraciadamente eco, dada la autoridad de Suárez, en muchos Escolásticos de los siglos XVII y XVIII. Algunos de ellos citan expresamente al Doctor Eximio (22).

Esto supuesto ya no nos resulta extraño el pensamiento de Suárez sobre el arbitraje internacional. Vemos lógico que lo discuta, que dude de su eficacia, que se contradiga a sí mismo, que lo considere como medio excepcional, rarísimo... cuando fué considerado por los Teólogos que le precedieron como el medio jurídico normal, y por los Internacionalistas modernos como el más seguro y el más conforme a derecho para la solución de los conflictos internacionales.

Veamos ya las mismas palabras de Suárez sobre el arbitraje internacional:

«Cuando la justicia de la guerra es dudosa, es más probable que el príncipe esté obligado a poner su causa en manos de un hombre docto.—Se pregunta si en casos semejantes los soberanos están obligados a recurrir al arbitraje de hombres doctos. Se plantea la cuestión sólo desde el punto de vista de la ley natural, omitiendo el hablar de la autoridad del Papa, de la cual ya tratamos. Estimo como más probable la sentencia afirmativa; puesto que se está obligado a evitar la guerra por todos los medios posibles, con tal de que sean honestos. Si no hay que temer ninguna injusticia aquél será el mejor medio; el emplearlo, por tanto, será necesario. Se prueba ésto porque es imposible que el Autor de la naturaleza haya dejado las cosas humanas, las cuales se rigen más

(21) FRANCISCO SUAREZ, O. c., c. 744: «...esset ergo bellum ex utraque parte justum per se, et sine ignorantia; quod est absurdissimum; duo enim contraria jura non possunt esse justa».

(22) JAIME GRANADO (Escolástico Español del siglo XVII), «Comentaria in 2-2 Sancti Thomae», p. 496: «Nihilominus dicendum est, ad justitiam belli sufficere majorem probabilitatem causae... Hanc assertionem diserte testatur Suarez in opere manuscripto de Virtute Charitatis, Disp. 13, q. 6, rem discutiens ex professo, et eadem est mens Gregorii de Valentia...»

frecuentemente por conjeturas que por reglas ciertas, en un estado tal que todos los conflictos entre naciones o príncipes soberanos deban ser terminados por la guerra; ésto sería contrario a la prudencia y bien común del género humano; por tanto injusto. Resultaría, por otra parte, que los más potentes poseerían generalmente mayor derecho, y que la fuerza de las armas sería la medida de sus derechos; lo que sería tan absurdo como bárbaro».

Dos observaciones hace Suárez a la *magnífica solución* que acaba de dar: «Pero sobre ésto hay que advertir, primeramente, que el soberano no está obligado a prestar asentimiento a la sentencia de aquellos que él no ha constituido jueces; es preciso, consiguientemente, que los árbitros sean elegidos por mutuo consentimiento» (hasta aquí el parecer de Suárez es conforme al de los escolásticos que constituyen la escuela tradicional; la jurisdicción de los árbitros proviene de las partes, éstas deben elegirlos de común acuerdo...); este procedimiento, sin embargo, «no es muy estimado siendo, en consecuencia, rarísimo. Casi siempre el otro sospechará de los jueces extranjeros.—Además, si el soberano procede de buena fe puede someter su causa al examen de hombres doctos y prudentes; cuyo juicio (si opinan que su derecho es evidente) puede seguir, y así no estará obligado a someterse al juicio de los demás. La razón está en que es necesario juzgar de este derecho como de un justo proceso; ahora bien, en todo proceso justo hay que considerar dos cosas: una es el examen de la causa y justa apreciación del derecho de las partes, para lo cual no es preciso tener jurisdicción, sino más bien ciencia y prudencia; porque como quiera que ésto no constituye el fin de la guerra, sino su base, no hay por qué confiarlo al juicio de jueces árbitros. Otra cosa es la ejecución del derecho *cuya evidencia se ha ya demostrado*; para lo cual se requiere jurisdicción, de la cual es poseedor el soberano por sí mismo, cuando le consta que su derecho es evidente; no se ve, por tanto, la razón de tener que someter su causa al juicio de un tercero, si bien debe aceptar los justos pactos que se le ofrezcan» (23).

(23) FRANCISCO SUAREZ, O. c., p. 749-50: «In dubio de justo bello teneri principem committere iudicium bono viro, probabilius.—Sed

Sinceramente confesamos que no comprendemos los sutiles argumentos y las dudas, a nuestro juicio infundadas del «Agustín moderno». Tres cosas parece afirmar: 1.^a)—La guerra es justa cuando el derecho es «más probable», aunque no sea cierto. Con ésto queda excluida la obligación del arbitraje en la mayoría de los casos dudosos. 2.^a)—Sin embargo, considera como «más probable» la obligación de acudir al arbitraje en casos dudosos. 3.^a)—Esta segunda afirmación queda totalmente destruida, porque el príncipe, según él, siempre tiene medios para salir de la duda, consultando a varones doctos y pudiendo seguir con seguridad su resolución.

Aquí, como en otras partes, Suárez introduce el *subjeti-*

quaeres an in hujusmodi casibus teneantur supremi principes arbitrio bonorum virorum judicium relinquere. Est autem quaestio stando in lege naturali tantum, ut omittamus Papae auctoritatem de qua jam diximus. Censeo vero probabilem valde esse partem affirmantem; etenim tenentur ii, quoad possunt, vitare bellum honestis mediis. Si ergo nullum periculum injustitiae timeatur, illud plane est optimum medium; erit ergo amplectendum. Confirmatur, nam impossibile est Auctorem naturae in eo discrimine reliquisse res humanas, quae frequentius conjecturis potius quam certa ratione reguntur, ut omnes lites inter principes supremos et respublicas nonnisi per bellum terminari debeant; est enim id contra prudentiam ac bonum commune generis humani, ergo contra justitiam. Praeterquam quod regulariter ii haberent majus jus, qui potentiores essent, atque adeo ex armis esset metiendum, quod barbarum et absurdum satis apparet.—Notatio prima circa datam resolutionem.—Notatio secunda.—Sed in hoc observandum primum erit, non teneri supremum principem stare judicio eorum, quos ipse non constituit ad judicandum; oportet ergo ut utriusque partis consensu arbitri eligerentur; quod quidem medium, quia raro amplectuntur, ideo solet esse rarissimum. Nam saepissime alter princeps suspectos habet judices externos. Deinde advertendum, posse supremum principem, si bona fide procedat, expendere jus suum per prudentem et doctos viros; quorum judicio (si per illud constat de jure suo) sequi potest, sicque non tenebitur stare aliorum judicio. Ratio est, quia ita est de hoc jure judicandum, sicut de justa lite; in justo autem judicio duo intenduntur: unum est examen causae, et cognitio juris utriusque partis, cui negotio necessaria non est jurisdictio, sed scientia potius et prudentia; quia, cum non intendatur per bellum, sed bello supponatur, non est cur arbitris sit committendum. Alterum est executio juris jam patefacti; ad hoc vero jurisdictio postulatur, quam per se habet supremus princeps, quando satis alias constat de jure; tunc ergo non est cur expectare teneatur alterius arbitrium, quamvis debeat iusta pacta acceptare, si offerantur.

vismo en el Derecho—lo que tantos daños ha causado en los siglos posteriores—, apartándose de la escuela tradicional del Derecho con fundamento objetivo.

En efecto se comprende que él sólo intenta que el príncipe se forme una certeza subjetiva para ir lícitamente a la guerra, bien sea certeza de orden práctico exclusivamente, como en el caso de la mayor probabilidad, o bien certeza especulativa extrínseca por la autoridad de los hombres doctos a quienes consulte.

Mas si buscamos un fundamento racional y objetivo para el derecho, como habían hecho los Escolásticos anteriores, esa certeza subjetiva no basta. El otro príncipe puede hallarse en idénticas condiciones y de ese modo resultaría la guerra justa por ambas partes. De ahí la obligación que señalan los anteriores de recurrir a «jueces árbitros» que resuelvan *objetivamente*, de una manera imparcial y *autoritaria* las dudas y conflictos internacionales.

A la luz de esta doctrina pueden analizarse las afirmaciones primera y tercera.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

El estudio de la historia del pensamiento escolástico español con relación al arbitraje internacional nos permite sacar las siguientes conclusiones:

1.^a) Implícitamente todos los Escolásticos Españoles admiten el arbitraje internacional como medio jurídico pacífico para la solución de los conflictos internacionales delictivos, al defender la necesidad de agotar todos los recursos pacíficos antes de acudir a las armas.

2.^a) El primer Escolástico español que propone el arbitraje como medio pacífico jurisdiccional para resolver los conflictos internacionales delictivos es JUAN LOPEZ DE SEGOVIA, en la última década del siglo xv.

3.^a) La obligación absoluta y gravísima de recurrir a este medio pacífico por parte de los príncipes litigantes aparece por vez primera en la historia del pensamiento internacionalista español en la obra de FRAY DOMINGO BAÑEZ.

4.^a) La doctrina clara y terminante del gran Profesor de Prima, apoyada en todo momento en San Agustín y Santo

Tomás de Aquino, es seguida y perfeccionada por algunos Escolásticos de nuestro Siglo de Oro, singularmente por el insigne jesuita GABRIEL VAZQUEZ. En esta doctrina encontramos expuestas las notas características del arbitraje internacional moderno.

5.^a) Algunos Teólogos españoles, en cambio, sin atacar *directamente* esta doctrina, modifican y desfiguran la magnífica trayectoria doctrinal eclesiástica sobre el arbitraje internacional, dando lugar a que sea abandonada, casi desconocida en los tiempos modernos y sustituida por principios positivistas.

6.^a) Se impone una reacción contra la doctrina positivista que sirva de base al arbitraje internacional moderno, volviendo la vista, en consecuencia, a los principios ético-jurídicos de los preclaros Internacionalistas de nuestro «Siglo de Oro».

APENDICE I

Hugo Grocio y el arbitraje internacional.

Brevemente, ya que no entra dentro del marco de nuestro estudio, y como complemento de la doctrina escolástica sobre el arbitraje internacional, dedicaremos unas líneas a la concepción grociana sobre el arbitraje entre naciones y a la aplicación de nuestra institución jurídica en los tiempos modernos.

Gracias a los estudios científicos que sobre el pensamiento internacionalista de los Escolásticos Españoles se han realizado en estos últimos años, se va depurando el concepto de «Grocio-fundador», de «Grocio-padre del Derecho Internacional moderno».

El estudio de la doctrina escolástica sobre los medios pacíficos jurisdiccionales para evitar la guerra y la lectura del libro «De jure belli ac pacis», del conocido internacionalista holandés, nos han llevado a la conclusión de que nada escribió Grocio en este punto que antes no estuviera tratado por nuestros Escolásticos.

Es ya doctrina común entre los Internacionalistas moder-

nos (1) que los verdaderos fundadores del Derecho Internacional fueron nuestros Escolásticos, y que Grocio fué el primer *sistematizador*, doctrina muy conforme con lo que él mismo dice al comenzar su obra (2).

Si en las demás instituciones jurídicas sistematiza los fundamentos internacionalistas que le proporcionan sus inmediatos predecesores, en lo que se refiere al arbitraje internacional, la aportación grociana es casi nula. Exceptuadas la erudición en las citas históricas y la distinción curiosa entre la obligación que pesa sobre los príncipes cristianos y los que no lo son en cuanto a la obligación de recurrir al arbitraje, nada añade a los principios sentados por nuestros Escolásticos.

Señala el arbitraje como medio para evitar que una controversia degenera en contienda armada. Para Grocio los reyes cristianos están obligados a echar mano de este medio pacífico antes de acudir a las armas, si bien el fundamento que señala a esta obligación tiene más de carácter histórico que de jurídico. Según Grocio es menos grave la obligación que incumbe a los príncipes no cristianos.

No vemos el fundamento jurídico de la distinción grociana. Es más absoluta y universalista la obligación impuesta a los Jefes de Estado por los Internacionalistas Españoles.

(1) D. BEAUFORT, O. c., p. 181: «C' est dire que Grotius est le continuateur magistral de la doctrine patristique, canonique, scholastique et «sommiste» sur la guerre et la paix». — CAMILO BARCIA TRELLES, «Francisco de Vitoria Fundador del Derecho Internacional moderno», p. 14: «Grocio no obstante su innegable potencia creadora, es sobre todo un sistematizador; tal labor puede realizarla contando con la aportación de quienes le precedieron en el estudio de los problemas internacionales; así Grocio cita a Vitoria, a Vázquez de Menchaca, a Gentilis...»

(2) «...at jus illud quod inter populos plures, aut populorum rectores intercedit, sive ab ipsa natura profectum, aut divinis constitutum legibus, sive moribus, et pacto tacito introductum, attingerunt pauci; universim, ac certo ordine tractavit hactenus nemo, cum tamen id fieri intersit humani generis».

APENDICE II

El arbitraje internacional en los últimos tiempos.

Desaparecida la idea de la concepción universalista medieval, en la forma que hemos descrito en nuestra parte histórica, los Teólogo-juristas de nuestro Siglo de Oro la sustituyeron por la idea de una comunidad universal de Estados soberanos, cristianos o nó. Esta comunidad universal, fruto, según Vitoria, de la misma sociabilidad humana, da origen a las normas de derecho interestatal o internacional. Nace, según dijimos, el Derecho Internacional moderno.

Ahora bien, desde el siglo xvi, dos escuelas opuestas trabajan por señalar las bases en que deba fundarse el ulterior desarrollo de estas normas internacionales. Los Escolásticos Españoles establecen una base teológico-jurídica; Maquiavelo pretende aplicarle el principio de equilibrio; Hobbes, en cambio, es partidario de la soberanía absoluta de los Estados... Para nuestros Escolásticos es preocupación constante el subordinarlo todo a las leyes de la moral, incluyendo naturalmente la vida de los Estados; los otros, sin embargo, aceptan como única base principios de carácter puramente positivista e individualista.

Es un hecho inconcuso que en las primeras décadas del siglo xvii deja de aplicarse la doctrina escolástica. Desde esta época el principio del equilibrio europeo sirve de punto de partida a casi todas las relaciones internacionales de los siglos posteriores. En la segunda mitad del siglo pasado, sobre todo después de la sentencia arbitral con motivo del asunto del Alabama, parece que la humanidad vuelve sus ojos hacia los principios escolásticos, profundamente humanos, sobre el derecho de guerra justa, singularmente hacia la necesidad de agotar todos los recursos pacíficos antes de acudir a las armas. Nuestra institución jurídica pasa a ocupar el primer plano en lo que se refiere a la solución de los conflictos internacionales. Los últimos años del siglo pasado y primeros de éste se caracterizan por una aplicación reiterada de este medio pacífico jurisdiccional. Sin embargo, se trata de

casos de arbitraje meramente facultativo y de alguno que otro compromiso de arbitraje obligatorio para determinados asuntos internacionales.

Sin temor a equivocarnos podemos asegurar que el mundo moderno no ha logrado ver aplicados todavía en toda su extensión los principios escolásticos sobre la obligación ético-jurídica de recurrir a este medio pacífico jurisdiccional, una vez agotados los medios directos.

Es verdad que nuestro siglo parece entroncarse con los últimos años del siglo xvi al dirigir sus esfuerzos hacia el arbitraje obligatorio. Desde 1899, en que se celebró la primera Conferencia de La Haya, las tentativas han sido constantes. La segunda Conferencia de 1907; los artículos 12 y 13 del Pacto de la Sociedad de Naciones; los Acuerdos de Locarno; el Pacto de París; la fórmula adoptada en la llamada «Acta general de arbitraje» de 1928 y las actividades científicas de muchos Internacionalistas de la Post-guerra son otros tantos pasos de gigante hacia la obligación absoluta de recurrir al arbitraje para la resolución de toda clase de conflictos.

Desgraciadamente, sin embargo, si bien las conclusiones son parecidas, los fundamentos en que se apoyan son muy diversos. Los Internacionalistas modernos fundan sus principios sobre la voluntad humana, sobre el compromiso...; los Teólogos Españoles, en cambio, sobre una ley objetiva internacional. De ahí que la base señalada por los primeros sea efímera, inestable, inconsistente...; la de nuestros Escolásticos sólida, consistente, perenne. De ahí la ineficacia de todas las tentativas a favor de una obligación absoluta. De ahí, finalmente, el que algunos hablen del derrumbamiento del Derecho Internacional, confundiendo determinadas concepciones modernas con la verdadera ciencia del Derecho Internacional.

Urge adentrar en las conciencias de los Jefes de Estado la preocupación de que sus relaciones con los demás príncipes deben ser reguladas por esta ley objetiva internacional. Quiera el Rey Pacífico que el «orden nuevo» se apoye sobre tan sólido fundamento.

EPILOGO

Repetidamente hemos afirmado que la doctrina sobre los medios jurídicos pacíficos para la solución de los conflictos internacionales delictivos, magistralmente expuesta por los Escolásticos Españoles, era un precioso legado de un cuerpo de doctrina sobre la guerra y la paz heredada del mismo Evangelio, cuyos fundamentos puso San Agustín y cuyas fórmulas fueron elaboradas por Santo Tomás de Aquino.

Por otra parte, es una realidad feliz el hecho de que nuestros grandes Teólogos de los siglos XVI y XVII son considerados como los fundadores del Derecho Internacional. Las tinieblas, sobre este particular, se van disipando poco a poco y las siluetas de nuestros admirables Internacionalistas aparecen ya dibujadas hasta en los más mínimos detalles. Cada día se confirma más que Grocio bebió en la escuela de nuestros Escolásticos las ideas expuestas en su libro «El derecho de la guerra y de la paz»; ideas que más o menos exactamente reproducidas por sus sucesores, algunas veces deformadas por los mismos, han servido de base al Derecho Internacional moderno.

Si nuestros Teólogos-juristas han permanecido durante casi tres siglos sepultados en el olvido, esta tremenda injusticia se debe, en gran parte, a la Reforma, a las ideas del Renacimiento y a las tendencias positivistas que como fatal consecuencia han dominado las inteligencias en estos últimos tiempos.

Si aspiramos al verdadero progreso del Derecho Internacional, y, sobre todo, a una mayor eficacia de sus principios, es necesario volver la vista hacia la doctrina de los Teólogos Españoles, singularmente, como quiere Marcelino Menéndez y Pelayo, hacia Fray Francisco de Vitoria y sus inmediatos discípulos, los Profesores de Prima de la inmortal Universidad de Salamanca.

No se trata de un ideal irrealizable, de un sueño, como pretende A. Pillet, el insigne profesor parisiense, recientemente fallecido, sino del único camino de la paz, por estar fundado en los principios de la justicia. «Opus justitiae pax»:

he aquí la divisa del Pontífice actualmente reinante, he ahí la consigna de nuestros Escolásticos. Todo su afán, como hemos visto, es el que brille la justicia de los derechos que para sí reclaman los Jefes de Estado.

Imperativo de raza, conciencia de Imperio, afán de Hispanidad, por auténtica, teológica, han de movernos a estudiar profundamente, cariñosamente, las soluciones a los problemas de Derecho Internacional propugnadas por nuestros Teólogos-juristas, desconocidos, tergiversados, plagiados.

«Hubo otra vez Imperio en la plaza mayor de Salamanca», ha dicho Pemán. Si hacer Imperio, es realizar o dar a conocer una idea beneficiosa para toda la humanidad, nos creemos autorizados para ampliar el pensamiento del insigne poeta; ya que donde «hay mucho Imperio» es en los pergaminos de nuestras Bibliotecas salmantinas, cofres viejos que guardan tesoros inagotables de doctrina teológica y jurídica, católica y española.

Tarea gloriosa y por demás fecunda para las actuales Universidades de Salamanca será el desempolvar esos viejos pergaminos y dar a conocer, valorándolas, ante el mundo de la ciencia las riquezas inapreciables que en ellos atesoraron el saber y la virtud, la valía y el tesón de nuestros Escolásticos inmortales.

JAIME VIÑAS PLANAS, PBRO.

La preclara facultad de Artes de la Universidad de Alcalá ⁽¹⁾

La prensa diaria y las revistas han acogido con singular aplauso la aparición del libro del padre Juan Urriza, sin duda por tratarse de un tema interesante y de perenne actualidad, y más en estos tiempos de revaloración de nuestro pasado cultural, tan injustamente preterido por los que hacían consistir el progreso en la imitación de lo extranjero. Quizá nuestra voz, o mejor la de los documentos, disuene en esa sinfonía de aplausos; pero creemos que la mejor manera de continuar la ardua labor emprendida por el docto jesuita es señalar y subsanar sus defectos y suplir sus omisiones, aun a trueque de que se nos tome por aguafiestas en este concierto de encomios.

El esquema del libro, hecho a base del Sumario, consta de una introducción histórica y bibliográfica. Luego en la primera parte, «los materiales», se ocupa de la fábrica de la Universidad, de la biblioteca y de la vida austera de las distintas categorías de colegiales y estudiantes. En la segunda, «las personas», trata primero de los regentes de artes; después en un capítulo titulado «el escalafón de todo un siglo», y previa una bien justificada referencia al apéndice quinto, que comprende en detalle la serie de los regentes de artes, recoge bastantes noticias para ilustrar la actuación de los mismos; habla luego de los escolares artistas en general, concretando más en otro capítulo, el octavo de la obra, ese mismo tema con informes acerca de algunos alumnos salidos

(1). *La preclara facultad de Artes y de Filosofía de la Universidad de Alcalá de Henares en el Siglo de Oro: 1509-1621*, por el padre J. Urriza, S. J. Instituto Jerónimo Zurita. Madrid, 1942. En 4.º, 544 pp.

de aquellas aulas. La tercera parte consta de dos largos capítulos, el primero sobre las obras de filosofía elaboradas por el personal de la facultad, y el segundo, «peculiaridades de la enseñanza», en que se exponen las distintas fases por que atravesó ésta, encarnada primero en el sofista Naveros, caminando más tarde hacia la restauración aristotélica, preparada por Soto, para triunfar con Villalpando. Un breve capítulo sobre fiestas, observancias y visitas o reformas cierra la exposición, a que siguen a modo de complemento nueve apéndices de materias diversas.

En el texto al frente de cada capítulo se especifica en subtítulos el contenido del mismo, faltando ese detalle en el índice final que, a modo de cuadro sinóptico, hubiera ayudado a orientarse entre la gran variedad de asuntos tratados, cuando en su desarrollo no se ha seguido un orden rigurosamente lógico.

Un tema tan interesante y fecundo, expuesto en libro de la amplitud del que tenemos delante, no puede menos de despertar la curiosidad del lector, ansioso de ver reflejada en sus páginas la fecunda vida académica, literaria y doctrinal de la Universidad complutense. Con sentimiento debemos confesar, sin que pretendamos rebajar en nada los méritos del libro, que la realidad no responde a lo que había derecho a exigir. La escasez de material utilizado para tan amplio estudio, y con frecuencia la mediana calidad del mismo, dejando en cambio intacto gran parte del que existe sobre el tema; todo esto unido a la prisa con que está hecho el trabajo, dan por resultado una obra incompleta y endeble, en que parece haberse querido suplir con la extensión lo que falta en intensidad. Pero las páginas de un libro non numerantur sed ponderantur.

Y para que no se crea que hablamos por hablar, citemos algunos ejemplos. En cuanto a las fuentes directas se prescinde casi en absoluto de los libros de cuentas, siendo como son para la primera época auxiliar preciosos que suple la ausencia de otros registros, de los libros generales de claustros (libro 1126 f y siguientes) y de los de la facultad de artes (libro 430 f), como también de los expedientes de provisiones de cátedras, que a partir de mediados del siglo xvi existen en abundancia (legajos 38 y 40); los cuales, además de seña-

lar para cada momento la talla y aceptación del personal movilizado con ocasión de las oposiciones, reflejándolo en el número de votos, contienen multitud de noticias interesantes sobre los pretendientes, que en balde se buscarían en otro lugar.

Ni se nota mayor esmero, a pesar de lo que se dice en la página 30, acerca de la consulta de las fuentes indirectas. Se utilizan sí en gran escala los repertorios generales o particulares, como Nicolás Antonio, García Catalina, Benigno Fernández, sin recurrir de ordinario a la consulta de las obras mismas, que hubieran proporcionado una información adecuada y de primera mano sobre el particular, corrigiendo al propio tiempo los errores de esos repertorios y completando su descripción. Se aprovechan igualmente trabajos muy meritorios para su tiempo, como los de M. Pelayo y la Fuente, pero que hoy, y sobre todo en una obra de especialización, dejan mucho que desear. En cambio se prescinde con frecuencia de ese «movimiento científico crítico de nuestro tiempo» a que se alude en la misma página 30, que si no ha producido sobre Alcalá estudios de gran amplitud, ha puesto en claro varios puntos que aquí se tocan y resuelven mal o se dejan sin solución. Aun en el aprovechamiento de las fuentes más frecuentadas por el autor, habría que enderezar no pocos asertos y páginas de su libro. Se recurre muchísimas veces a los *Anales complutenses* (ms. 7899 de B. N.), relación de mediados del siglo xvii, por cierto de escasa solvencia, como en alguna ocasión tiene que reconocerlo el autor (p. 244), y para colmo, marginada por el desaprensivo Quintanilla. También se hace frecuente uso del ms. 1736 de la B. N., que es algo más fundado, si bien tampoco seguro.

En cambio no se hace casi aprecio de Alvar Gómez, lo más documentado (se conserva en gran parte la documentación por él utilizada) que salió a luz sobre Alcalá en el siglo xvi. Y decimos que no se hace casi aprecio de él, porque, aunque parezca extraño, de atenernos a la mayoría de las citas (véase, por ejemplo, las notas de las pp. 21, 29, 102, 149, 153, 291, 448), lo utiliza de segunda mano, generalmente a través de N. Antonio. Y por supuesto, nada hay que indique el recurso al manuscrito de esta obra, que existe (existió al menos hasta 1936), donde se encuentran diversos pasajes re-

ferentes a personas que vivían en tiempo de Alvar Gómez, y que, por faltar en el impreso, constituyen una fuente única y preciosa.

De aquí que, sin gran trabajo, se pueden hacer multitud de enmiendas, adiciones y retoques en la documentación, en la exposición, en los juicios, en fin, en la marcha general de la obra. Nunca nos ha dolido tanto como ahora tener que ejercitar la delicada misión de críticos. Y no será preciso asegurar al autor y a los lectores que la ponemos en práctica, no por un prurito de censura, sino, como queda indicado ya, por el deseo de mejorar, completar y enderezar con lo que tenemos a mano lo que vemos falto de la perfección debida y posible con un poco de esmero. Esperamos que con ese mismo espíritu serán recibidas nuestras palabras, valgan lo que valieren, dispuestos a quitar de ellas cuanto puedan tener de personal y de molesto. El propio autor, que no presenta su obra como definitiva, ni hace alarde de haber agotado la materia, antes bien reconoce expresamente sus deficiencias (p. 9), mayores quizá de lo que él cree, nos da pie para enmendarla y adicionarla al reproducir como colofón del libro un texto de Quevedo que alude a ello.

Por seguir algún orden, adoptaremos en líneas generales el del libro, aunque tampoco nos llena, pues obliga a tocar el mismo punto varias veces, sin desentrañarlo del todo en ninguna de ellas.

Comenzando por la fecha del primer curso universitario, fijada por Alvar Gómez y otros historiadores antiguos en 1508-9, el autor se atiene (p. 22) a las conclusiones de don Antonio de la Torre, quien la retrasa hasta 1509-10. No vamos a discutir aquí lo que tan diligentemente ha dilucidado nuestro antiguo amigo el señor la Torre. Con todo, no estará de más indicar las razones que hay para creer que en 1508-9 hubo ya algunos estudios en aquella Academia, no bien formalizados aún, como tampoco lo estuvieron del todo en el curso siguiente. Véase en primer lugar la carta que 33 estudiantes dirigieron al maestro Miguel Pardo: «Los siguientes suplican a v. m. que por servicio de Dios quiera tomar trabajo de nos le[e]r las Súmulas, porque expendimos nuestro tiempo sin nengún provecho; y Dios le dará el galardón. Lo

cual haciendo, quedamos más que cautivos de v. m. y obligados para siempre rogar a Dios por su prosperidad en este mundo y gloria en el otro, que por tal forma esperamos de salir con nuestra intención. Y en otra manera, deliberamos de nos ir a Salamanca a estudiar otras sciencias. Y por esta suplicación ser más atestiguada y sin nengún engaño y cautela, firmamos aquí nuestros nombres». Siguen las firmas. Al pie de la carta se lee: «Esta es la petición que dimos a maestre Miguel, y él respondió a ella que si su señoría reverendisima lo mandaba lo haría de grado» (original en B. N., ms. 18690⁷⁸). La carta es evidentemente anterior a la inauguración de los estudios. Y no es de creer que Cisneros se negase a una petición tan razonable, aunque no fuese más que para evitar la marcha de estos jóvenes a Salamanca, con cuya Universidad acababa de romper las negociaciones entabladas durante el verano de 1508. Y como en el curso de 1509-10 figura Pardo en la cátedra de Lógica, el turno de regencias parece exigir que en el anterior ocupase la de Súmulas. Lo reducido del número de escolares indica a su vez que estamos en los comienzos de la Academia complutense.

Que aun después de inaugurados los estudios, sea durante el curso de 1508-9, como expresan los cronistas antiguos, sea en el siguiente, como prefieren los modernos, tardaron en quedar del todo normalizados se infiere de las andanzas de los religiosos estudiantes claustrales expulsados en los años anteriores de Salamanca. Entre ellos había algunos dominicos, como lo detallaremos en un trabajo próximo a publicarse, los cuales cursaban al parecer teología. Atraídos por la perspectiva de la novedad, creyeron encontrar resuelto con ventaja el conflicto encaminándose a la fundación cisneriana. Pero pronto se desengañaron al ver que allí no había todavía forma de estudios. En tan apurado trance pidieron con instancia al claustro salmantino que les amparase contra la persecución de los observantes de San Esteban. Así transcurrió todo el año de 1509 y el de 1510, y a 25 de enero de 1511 se leía en claustro una angustiosa carta suya en que «enviaron a decir que no podían allí [en Alcalá] estudiar, así porque la tierra es enferma, como porque no pueden estudiar. E enviaron a pedir por Dios se remedie como vengan a estudiar seguramente [a Salamanca], e que ellos contribui-

rán en lo que costare» (lib. 5.^o de claustros, fol. 253). Sea por lo que fuere, y a pesar de lo que parece deducirse de la «nómina de regentes de 1509-1510», publicada por el señor la Torre en el apéndice cuarto de su estudio, por enero de 1511 no estaban aún completamente normalizados los cursos de teología en Alcalá.

El episodio sobre los licenciamientos que se refiere en el libro del padre U., página 45, en prueba de cómo se estimulaba la aplicación al estudio, tomándolo en forma truncada de *Anales complutenses*, lo cuenta con mayor realismo y por supuesto con más verismo Alvar Gómez en su obra *De rebus gestis*, fol. 92 r, en que indiscutiblemente se ha inspirado el analista posterior. El procedimiento de conferir las licencias por rótulo, o clasificación correlativa conforme a los méritos de cada uno, fué muy combatido, por los inconvenientes y abusos a que se prestaba. Las discusiones que en torno a ello se suscitaron de cuando en cuando han dejado huella en la documentación académica, y vamos a recogerla aquí, ya que, a pesar de ser asunto tan característico de Alcalá, no vemos reflejadas en el libro sus incidencias.

En los primeros años de la Universidad, cuando aún no se habían maleado los procedimientos, el rótulo en las licencias encontró arraigo, y el propio Cisneros, que quiso quitarlo, cedió ante los ruegos de los maestros formados en París. Pero las prevaricaciones no tardaron en aparecer. En A. H. N., leg. 10 de varios de la sección de Universidades, hay un informe de algunos catedráticos de teología que proponen la supresión del rótulo, por los disgustos, odios, injusticias y parcialidades a que daba lugar.

Persistiendo en esa misma idea, a 14 de enero de 1558, en claustro ordinario «el doctor Francisco Martínez y otros doctores dijeron que bien habían visto y de cada día se vía cuán perniciosas eran las licencias por rótulo y que debían tratar de que se quitasen, en lo cual vinieron todos [los de] el dicho claustro, excepto el señor abad y doctor Casas, que dijo que no se podía hablar en ello por ser contra constitución» (lib. 1126 f, fol. 4 v).

La odiosidad del sistema, «quam postea non sine academiae detrimento saepe sumus experti», como dice Alvar Gó-

mez, era evidente, y así en 1565 el visitador Juan de Ovando mandó suprimir el rótulo en las licencias, estilado sólo en París, de donde lo había tomado Alcalá. El Consejo aprobó esta disposición del visitador (cf. A. Gómez, f. 225 v); pero volvieron a prodigarse los alegatos en pro del mismo, replicando también los contrarios. Entonces quizá se remitiéron a aquel supremo tribunal las exposiciones que acerca de ello figuran en el libro 1223 f, ff. 108-113 (1), en que se refleja lo enconado de la lucha en torno a aquel procedimiento. Los formados en Alcalá, como eran en su mayoría los regentes de artes, querían mantenerlo a todo trance, y así en claustro de 18 de septiembre de 1569, «en lo que toca a las licencias y ejercicios de artes dijeron que se pida en Consejo que haya rótulo y se vuelvan todos los ejercicios de antes, como manda la constitución» (lib. 430 f, fol. 39). La petición debió ser atendida, puesto que a 30 de agosto de 1572, se leyó en claustro una real provisión mandando que las licencias en teología y en medicina vuelvan a darse y «vayan por rótulo, conforme a la constitución del reverendísimo fundador» (ib., fol. 57).

En el procedimiento del rótulo se aquilataban los méritos para los dos o tres primeros puestos, que resultaban los verdaderamente honoríficos, negociando a veces los que intervenían en ello para que los llevasen algunos nobles de quienes esperaban favor, o paisanos y amigos suyos a quienes estaban obligados. Viendo eso, otros estudiantes aventajados se desalentaban, y en caso de llevar nota muy baja, llegaban a la desesperación por la infamia que había de acompañarles durante toda la vida. Los informes en contra aluden a casos de atentado contra algunos que se dieron por ese motivo. Concentrada toda la atención y pugilato en la obtención de los primeros puestos, no se reparaba luego en aprobar a los demás, aunque fuesen verdaderas nulidades. Y eso sucedía sobre todo en artes. De ello se lamentaban los claustros de 27 de diciembre de 1586 (lib. 1126 f, fol. 27 v) y de 26 de enero de 1589, mandando poner remedio.

(1) Al frente del primer dictamen anónimo escribió Quintanilla: «acerca de las licencias por rótulo», «viviendo el santo cardenal». Pero eso no es verdad, pues en el mismo dictamen se habla de la muerte de Cisneros como ocurrida muchos años antes.

Las visitas de cátedras, reconoce el autor, «son un minero de datos curiosísimos» (p. 139). Y en efecto, extracta el registro que de ellas se ha conservado en la Universidad Central correspondiente a 1531 y siguientes. Pero las hay anteriores, de los años 1525 y 1527 en el libro 1222 f de A. H. N., fol. 93 ss. Por esas primeras visitas, quizá las más interesantes, se ve que los regentes de artes con frecuencia no terminaban la materia en el tiempo señalado, de modo que les era preciso invertir los primeros meses del segundo curso en las Súmulas y los del tercero en la Lógica, con trastorno para los restantes tratados. Los visitantes procuraron poner remedio a semejante desorden.

En esos mismos registros se indica también por qué autores se daba entonces la exposición de la asignatura. Y así nos extraña leer en U. (p. 117) que no es posible precisar esos autores «por falta de datos», cuando él mismo indica luego (p. 139) algunos, tomándolo del registro de visitas de 1531 y siguientes. Más adelante, en el capítulo décimo, «Las obras de filosofía», vuelve a tratar dicho padre del tema, aportando bastantes ilustraciones sobre el particular. Pero falta allí algo preciso y autorizado que consta en el libro 430 f para los años 1564-1585, en que curso por curso y asignatura por asignatura se va señalando lo que han de leer los regentes de artes y por qué libros. En aquella época los autores preferidos eran Villalpando en Súmulas, Soto o Cantero en Lógica, Soto o Vallés en Física y Aristóteles expuesto por Santo Tomás en el cuarto de artes.

En el capítulo nono, uno de los más interesantes y mejor trabajados, se habla de paso del curso de artes del jesuita Rubio y de su introducción como texto por acuerdo de la Universidad (p. 337). En los registros de claustros de principios del siglo XVII pudiera haberse recogido sobre ello más amplia información, a la que tenemos hecha referencia en trabajos publicados en esta misma revista (t. 14 (1916), p. 276).

Las divergencias entre los dos manuscritos de las constituciones acerca de la duración del curso de artes, de que se habla en la página 102, tal vez pueden explicarse por haberse introducido las vacaciones veraniegas, que no existían al principio de la Universidad, al menos para la facultad de teología (cf. CIENCIA TOMISTA, t. 43 (1931), p. 367).

Sobre Martín Pérez de Ayala, mejor que el testimonio impreciso de N. Antonio (p. 268), nos informa el propio interesado en su autobiografía, publicada por Serrano y Sanz (*Autobiografías y memorias*, en «Nueva biblioteca de AA. EE.», Madrid 1905, p. 213), donde escribe que, en acabando sus estudios de gramática en Alcalá, oyó «no sé qué terminos de lógica», y luego «comencé a oír lógica el año de 1523 debajo de la disciplina del maestro Encinas, gran sofista y matemático», llegando a graduarse de bachiller y prosiguiendo después los cursos de artes, aunque no pudo licenciarse por falta de medios.

También estudió artes en Alcalá, sacando al parecer el número uno en licencias; el maestro Andrés Enríquez de Villegas, catedrático luego de prima de Santo Tomás y autor de varias obras teológicas notables. Su biografía escrita por un íntimo familiar suyo y conservada en el fondo complutense de A. H. N., nos ha proporcionado bastantes datos que publicamos en esta revista (t. 13 (1916), pp. 405-406). Aunque no figura mencionado en el capítulo VIII del libro entre los vencedores, la omisión no la registramos como falta, ordenándose más bien esta nota a enriquecer el ensayo de que se habla en la página 238.

Tampoco se ha de computar por descuido la afirmación referente a la primera lista conservada de bachilleres, que el autor la fija en 1525 (p. 226), aunque existe otra anterior y duplicada de 1516, y el cómputo de graduados de 1521-22 (65 bachilleres y 10 licenciados), sobre lo cual hemos hablado en esta misma revista (t. 13 (1916), p. 251, y t. 43 (1931), p. 360).

Una investigación diligente permitiría tal vez llenar esa laguna de los 15 primeros años de la Universidad, sin duda los más interesantes. Mas precisamente esta labor de heurística, fundamental en toda obra de carácter histórico, es la más deficiente en el libro del padre U.

Consecuencia de no acudir a las fuentes originales, cuando están al alcance, contentándose con las citas ajenas, es también la forma defectuosa en que se reproducen en el libro algunos nombres harto conocidos, como Carlos Bonelles o Bonillus (pp. 64 y 433) por Bovelles, Verolillo (pp. 88, n. 68 y p. 541) por Vellòsillo.

La falta de esmero ha transcendido con frecuencia a las

citas, hechas de memoria, ex. gr. Pedro Ciruelo en su *Astrología calcográfica* (p. 276), obra no registrada por los bibliógrafos; o en forma abreviada, sin atenerse a la pauta señalada al principio. De ahí que dude uno a veces sobre su significado, y en algunos casos no sea posible adivinarlo, como ocurre por ejemplo en la página 53 con las iniciales S. J., H. U. F. E.

El mencionado capítulo IX sobre «las obras de filosofía», se inicia con unas páginas dedicadas a «la llegada de la imprenta», donde se recuerdan algunos de los datos proporcionados por García Catalina. El tema, aunque interesante en sí, no tiene gran conexión con la materia del libro. Pero ya que se hable de ello, podría haberlo enriquecido el autor con nuevas y curiosas noticias que figuran en los registros de cuentas y de alquileres de la Universidad de Alcalá. Entresacamos de las que hubimos de anotar hace ya un cuarto de siglo las siguientes:

Al servicio de Arnao Guillén de Brocar, el «eminentísimo tipógrafo, el más ilustre de España», como escribe García Catalina, aparece en 1515 un modesto artífice llamado Arricharte Marchal, «letrero de la emprenta», «hasedor de letras para empremir», «hasedor de letras de molde», es decir, verdadero tipógrafo, el cual debió contribuir en gran manera a aumentar el prestigio de Guillén. Desde 1516 figura con casa puesta y trabajando por cuenta propia. En los alquileres de 1530-31 aparece su mujer y herederos, indicio de que ya había muerto (cf. libros 717 f y 745 f). En 1523-24 encontramos a otros dos impresores desconocidos de Alcalá, Francisco Cornejo, muerto para 1531, en que la partida se registra a nombre de su mujer Inés López, que estaba al frente de la librería, y Pedro Salduendo o Zalduendo, *empremidor*, que ocupaba una casa de la calle del Mercado. Algo posteriores son Francisco de Escalona (1530) y Juan Vaquedano (1533).

A los impresores acompañaba el cortejo de libreros, muy numerosos en esta primera etapa de la Universidad. El más antiguo que figura en las cuentas de alquileres es un Tadeo (1511). Viene luego un Guillén (1513), distinto del impresor, Pierres o Pedro Rigao (1514), Alonso de Torres (1514), Pedro Calleja (1515), Francisco de Mejorada (1515), Antonio

Camas (1518), Viçoint (1523), Alonso de Castro (1523), Juan de Medina (1524), Francisco de Atienza (1525), Atanasio Salcedo (1525), y por último los Cardas, Diego (1531), Juan (1532) y Francisco (1534). Algunos de éstos, como Viçoint y Medina, eran a la vez encuadernadores, otra de las artes del libro que tuvo excelentes representantes en Alcalá. Entre los primeros del gremio que figuran en las cuentas hemos encontrado a Juan Navarro, Martín de Treves y Melchor de Ponte, todos ellos en activo desde 1511.

Acerca de las ediciones de Domingo de Soto, estudiante de Alcalá, profesor allí de artes y autor de un curso casi completo sobre la misma materia, se habla en la página 286 y siguientes con poca más información que la que suministra N. Antonio. Es lamentable que, por fiarse de éste, se identifiquen sus *Comentarios* con las *Cuestiones* sobre los Físicos (cf. pp. 288 y 308), obras distintas que junto con las *Súmulas* y *Dialéctica* estuvieron de texto en Alcalá. Una lista en formación de sus ediciones, que comprende más de cien números, fué publicada hace años por el padre Getino, según nota que a petición suya hubimos de facilitarle. Acerca de otros aspectos de su actuación complutense e influencia en aquella Universidad nos hemos ocupado repetidas veces en esta revista, la última en 1938 (t. 57, p. 283 y siguientes). Al presente sólo queremos llamar la atención acerca de la cronología que da nuestro autor de su curso de artes (página 450), que resulta un año retrasada con respecto a la que nosotros tenemos publicada aquí mismo (t. 43 (1931), p. 370 y sigts.). El autor, que no menciona ni parece conocer esos trabajos, admite también como probable la cronología por nosotros propuesta. No es sólo probable, sino la única posible, pues habiendo profesado Soto en la Orden dominicana por julio de 1525, según testimonio de Colmenarès, confirmado por el mismo Soto, si descontamos el año de prueba, es preciso fijar su partida de Alcalá en febrero de 1524, no en febrero de 1525.

Y ya que hemos hecho mención de la cronología del profesorado de artes contenida en el apéndice quinto (pp. 447-480), con gusto reconocemos que es lo mejor trabajado de la obra y lo que ha de prestar mayores servicios, aunque ape-

nas se haya utilizado para ello más fuente que los libros 397-401 f, entre tantas como pueden contribuir a completar ese cuadro. Que no resulta desde luego perfecto, excusamos decirlo. Hay por de pronto huecos en los dos primeros decenios, y aun el personal que ahí se asigna no siempre está bien comprobado. Pero lo que no se comprende es que, teniendo el autor a mano los procesos o expedientes de provisiones de cátedras a partir de 1550, en los legajos 38 y 40, no se haya recurrido a ellos ni una sola vez para solucionar dudas, fijar la aceptación de cada pretendiente, señalar los excluidos, indicar las incidencias de la oposición y sobre todo el fallecimiento de algunos en el curso de su regencia y la entrada de otros en su lugar. A modo de ejemplo registraremos aquí algunos de esos elementos; que completan y a veces enderezan lo que se dice en el libro de U.

Oposición a las cátedras de Súmulas en octubre de 1556: Villalpando, 66 votos; Diego López, 46; García Pérez, 41; Calleja, 36. En la oposición hubo acusaciones contra Diego López, que no prosperaron.

En 1560, como no se presentaron más que dos pretendientes, Hernán Paez y Andrés Uzquiano, no hubo votación. Otro tanto sucedió en 1566. En 1568, aparecen cuatro aspirantes. Algunos de ellos presentaron contra Gallego, uno de los agraciados, el reparo de no tener los ejercicios necesarios para figurar como opositor. Su compañero Falces falleció durante el curso de 1570-71. A 7 de septiembre de 1571 se publicaba la vacante de su cátedra de física, que pronto lo sería de metafísica. La llevó por 44 votos el doctor Cámara, contra 34 que tuvo don Fernando de Mendoza (leg. 40, núm. 21). El nombre de Falces, que figura en la pág. 465 de U., debe, pues, sustituirse por el de Cámara. Meses después vacaba también una de Súmulas, por muerte de Marcos Pérez. La llevó el maestro González, por 111 votos contra 104, que tuvo el maestro Juan Ramírez.

En 1573 se dieron las de Súmulas a Alonso de Vergara y a Miguel Martínez, únicos opositores. Vergara ingresó luego en el mayor de San Bartolomé de Salamanca, llegando a ser arzobispo de la Plata en las Charcas. La vacante que dejaba en Alcalá la llevó su hermano Juan Ramírez, único opositor, por junio de 1574.

En octubre de 1579 se vacó la cátedra de física por ausencia de su regente Pedro Jaime, colegial mayor, durante más tiempo del que permitía la constitución. La obtuvo Gamarra, por 39 votos contra 32 de Portillo y 4 de Ciria.

En septiembre de 1606 se publicó la vacante de la cátedra de física que tenía Marín Tejada, por defunción del mismo. Se dió al doctor Castro por 63 votos contra 17 de Aguilera. También debe advertirse que en aquel curso a Navarro sucedió en Súmulas Cisneros, no Jiménez, como da a entender nuestro autor.

Escribe éste (p. 477) que a partir del curso de 1608-1609, no constan en los libros consultados por él las provisiones de cátedras. Eso es verdad con relación a los de actos y grados, que son casi las únicas fuentes que utiliza para formar el escalafón de regentes de artes. Sin embargo, perdido entre los legajos de Alcalá, que hay en el A. H. N., logramos encontrar hace años el libro de provisiones de cátedras correspondiente a esos años, sirviéndonos de él para fijar las relativas a la facultad de teología. Entonces los legajos no tenían aún la numeración correlativa que hoy llevan, y al querer consultarlo ahora de nuevo, no hemos podido dar con él. Pero su falta puede subsanarse en parte por los procesos de provisiones de cátedras que venimos utilizando. A base de ellos cabe introducir varias mejoras en la serie insegura e incompleta que U. nos da para los últimos diez años.

Así para el curso de 1609-610 se opusieron a las cátedras de Súmulas Pedro Fernández, que tuvo 195 votos, Tineo Portillo con 194 y León con 148. Este no entró entonces de regente como supone U., sino en noviembre de 1610, al fallecer Pedro Fernández, y comenzó naturalmente por la Lógica.

En noviembre de 1614, el colegial mayor Baltasar Martínez, que tenía la cátedra de Súmulas, llevó la tesorería de la iglesia de Baza, dejando la cátedra, en la que le sucedió Pedro de Aramburu. Pero éste murió un año más tarde, entrando en su lugar en la de Lógica el maestro Gabriel González.

Por enero de 1615 se proveyeron dos cátedras, que es de creer fueran de Súmulas, en Campos y Juan Martínez. En 1615, también por enero, obtuvieron mayoría de votos para las dos vacantes reglamentarias Francisco Ruiz Manso y Ga-

briel Serrano. En el curso siguiente de 1616-17 llevaron las de Súmulas Francisco Ruiz Gálvez y Domingo Zabaleta sin votación, por haber quedado excluido por inhábil Juan de Valera, tercer opositor. En este mismo curso a 22 de octubre de 1616 propuso el rector que, por la prolongada ausencia de don Antonio Pareja, que había obtenido la magistralía de Jaén, estaba abandonada su cátedra de metafísica, «y no hay quien la lea y los discípulos andan descarriados». Aunque se trató de darla por vacante, no pudo hacerse por las protestas que interpuso el interesado, hasta enero del siguiente, entrando entonces a sucederle el colegial mayor Domingo Briz.

En noviembre de 1617 por defunción de Francisco Ruiz Gálvez se vacó su cátedra, sucediéndole el colegial mayor Agustín Hernando.

Curso de 1617-18. Se dieron las de Súmulas a Fernando de la Torre y Enrique Liener. El primero murió pronto, y en mayo de 1618 obtuvo la vacante el maestro Pedro de Aranda por 104 votos contra 102 de Benito Sánchez. En este mismo año a 22 de septiembre se dió por vacante la de física, que tenía el doctor Francisco Ruiz Manso, promovido a la magistralía de Valladolid. La llevó el doctor Alonso de Arroyo. En los siguientes se dieron las de Súmulas: por enero de 1619 a Juan Martínez y Nicolás del Arco; por enero de 1620 a Juan Garabía y Benito Sánchez, y por enero de 1621 a Gregorio Tamayo y Diego López.

Existen todavía otras fuentes cuya consulta hubiera contribuido a ilustrar notablemente el cuadro de regentes de artes. Entre ellas es fundamental la biografía de Cisneros por Alvar Gómez, sobre todo en su texto manuscrito, merced al cual podemos subsanar una omisión notable de U. En la página sustanciosa que aquel humanista dedica al maestro Alonso de Prado, escribe de él (fol. 175 r del manuscrito): «Liberalium disciplinarum curriculum bis in illis primordiis absolvit, quod potissimum in causa fuit ut prole numerosissima eaque praeclare instituta Academia repleta fuerit». Según eso, debe agregarse el nombre de Prado al de los tres afortunados que en aquel siglo repitieron el quadrienio de regencia de artes (cf. p. 146 de U.). El ciclo que se le señala en este libro, 1525-28, corresponde al segundo turno. El primero es inmediatamente anterior, de 1521-22 a 1524-25, o sea que ocu-

pa el lugar que U. señala a Soto, el cual, como hemos visto ya, debe adelantarse un año. El comprobante de esta cronología junto con la de las restantes del ciclo, del todo distinta de la propuesta por el autor, se halla en el registro de cuentas, del que en el libro no se hace el debido aprecio. Según dicho registro (libro 815, fol. 123 ss.), para el curso de 1522-23 tenemos el siguiente cuadro:

Metafísica — Almenara
Física . . . — Soto y Puxbert
Lógica . . . — Vázquez y Prado
Súmulas . . — Gaspar y Encinas.

Ni obsta a esta clasificación lo que se lee en el folio primero del libro 397, en que aparece Almenara entrando en la cátedra de Súmulas a 7 de septiembre de 1523, pues en ese preciso día, último del curso, quedaba cerrado el ciclo de su primera regencia, pudiendo por tanto comenzar otro nuevo, como en efecto lo hizo. Si la primera fué o no completa, está aún por determinar.

Volviendo al maestro Alonso de Prado, de la regencia de artes pasó en 1529 a la de filosofía moral. En abril de 1531 hizo oposición junto con el doctor Juan Egidio (el famoso luteranizante de Sevilla) y Diego Naveros a la cátedra de Santo Tomás. Egidio, que era a la sazón rector, logró deshacerse de sus rivales a título de inhábiles (cf. Universidad Central, Documentos varios y antiguos, leg. núm. 2/1, encuadrado), pero tampoco debió lograr él la cátedra, o si la llevó, fué por breve tiempo, puesto que por marzo de 1532 entraba en ella el doctor Pedro Alejandro (lib. 379 f, fol. 50). Prado obtuvo años después un partido de teología de Santo Tomás, en que figura durante el curso de 1533-34 (lib. 719 f, fol. 16). En el curso siguiente enseñaba matemáticas, materia que antes había estado ocasionalmente vinculada a las cátedras de teología (cf. CIENCIA TOMISTA, t. 13 (1916), pp. 252-253). Habiendo vacado en 1534 la de Santo Tomás, volvió a solicitarla, en pugna ahora con su discípulo Jerónimo de Velasco. La suerte no le fué favorable, inclinando tal vez la balanza en favor del contrario los votos de los dominicos. Molestado Prado por el desaire, escribe Alvar Gómez, aceptó gustoso

la invitación de Juan III de Portugal, incorporándose a la Universidad de Coimbra, de la que fué nombrado cancelario con plenos poderes.

La segunda regencia de Prado en artes coincidió en parte con la de otros dos catedráticos de esa facultad, Diego Naveros y Juan Clemente, cuyos escritos se adoptaron por texto durante algún tiempo en Alcalá. De ello se habla incidentalmente en la página 291 y sigts. Pero la documentación de aquella Academia nos proporciona más abundantes noticias sobre el caso, las cuales, por ser inéditas y de interés, vamos a resumirlas aquí.

A 3 de julio de 1538, reunidos en capilla los colegiales de San Ildefonso, comparecieron ante ellos los maestros Vergara y Hernández, regentes de lógica, manifestando que, aunque el doctor Diego Naveros «se había obligado a escribir Predicables e Predicamentos para que se leyesen en esta Universidad, y era obligado a dar los Predicables [para] principio de abril próximo pasado, e los Predicamentos [para] primero de septiembre deste dicho año, e que no ha cumplido la obligación, porque habían de ser leídos los Predicables, e no ha escripto sino unos preámbulos para ellos, y no los puede dar para que se puedan leer». El párrafo transcrito figura tachado en el acta original, sin duda por improcedente, pero no por eso deja de expresar un hecho histórico, atestiguando al propio tiempo que Naveros se encontraba por entonces en Alcalá.

Prosigue el acta, ya válida, indicando que, aunque era tiempo de leer aquellos tratados, no se habían podido leer por no haberlos en Alcalá ni en otras partes de estos reinos, según testimonio de los libreros Antonio y Alonso de Castro, «principalmente los de Clemente, que son letivos e se han acostumbrado leer en esta Universidad». En consecuencia, pedían que remediasen aquella falta, facilitando dichos textos a precio módico. A los colegiales «les pareció que [no] había otro medio más conveniente para proveer lo que pedían que imprimir los Predicamentos del maestro Clemente, porque son los más letivos e más baratos». Así lo acordaron, contratando luego con Juan de Brocar, para que los reimprimiese y tuviese terminados para mediados de septiembre, vendiéndolos a dos maravedís el pliego. El Colegio

se comprometió a su vez a que en los tres años siguientes (1538-41) no se leerían otros Predicamentos, y de lo contrario, tomaría él los ejemplares no vendidos, con tal que la tirada no pasase de 750 ejemplares (A. H. N., lib. 5 f, fol. 345). La edición salió en efecto dentro del plazo convenido, adornada al principio con unos versos latinos de los dos citados regentes de lógica, según la descripción de B. Fernández, núm. 47 ter. Es, como se ve, *reedición* y *lleva* al frente el nombre del autor, dos cosas en que, por fiarse demasiado de N. Antonio, parece ignorar el padre U. (cf. p. 294).

Otro contrato por el estilo se firmó a 16 de septiembre de aquel año con el mismo Brocar, para que reimprimiese la *Física* de Luis Núñez Corónel, teniéndola terminada para utilizarla en el curso siguiente (ib. fol. 374).

Hay por último en la obra del padre U. un nuevo capítulo de deficiencias que contribuye no poco a rebajar el valor del libro. Frente a tantas páginas de dudosa oportunidad y de escasa utilidad, extraña que se omitan del todo o se despachen a la ligera puntos de capital importancia relacionados íntimamente con el tema o que tuvieron honda repercusión en la vida escolar complutense. Ninguna mención se hace del fervor erasmiano que cundió por Alcalá a poco de fundarse la Universidad, intererándose en ello algunos regentes de artes (Sancho de Miranda, Diego de la Puente, Juan Gil, Francisco de la Fuente, etc.); casi nada, y ello harto vulgar, de la invasión y vicisitudes del nominalismo parisiense, transplantado a la fundación cisneriana y propalado como novedad de propaganda cuando estaba ya en decadencia en el extranjero; alto silencio sobre la suerte y desarrollo de los estudios físicomatemáticos, importados igualmente por los nominalistas que vinieron de fuera, y que constituían, junto con los estudios de ética, una de sus especialidades predilectas. De Pedro Ciruelo, el que más contribuyó a aclimatar entre nosotros los estudios de ciencias exactas, se mencionan varios libros de lógica y de otras materias, pero ninguno de los seis que tiene sobre aquellas disciplinas. Y ni aún se hace mención del luminoso estudio publicado sobre él en 1921, por J. M. Lorente Pérez. De Domingo de Soto, otro de los grandes impulsores de los estudios físicos, se citan sí sus

dos tratados fundamentales sobre la materia, tan encomiados por Duhem en sus *Etudes sur Leonard de Vinci*, pero la cita, como de segunda mano, está equivocada, según hemos indicado ya.

La presente crítica, por más que quiere ser imparcial y mantenerse dentro de los máximos respetos debidos al autor, no ha podido atenuar en este balance sumario el significado altamente desfavorable de las partidas enumeradas. Con esa tara, los méritos del libro, que somos los primeros en reconocer, quedan muy achicados. Obra prematura y de ejecución precipitada, aun tratándose de simple ensayo, hubiera ganado mucho y mejorado sustancialmente de condición si antes de publicarla se hubiese observado con ella el precepto horaciano: *Si quid scripseris..., nonum prematur in annum.*

FR. V. B. DE H.

SOBRE LA UNICIDAD O MULTIPLICIDAD DEL SENTIDO

LITERAL DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

Por lo poco que hasta mí llega hoy del mundo exterior, veo que este punto de la unicidad o la multiplicidad del sentido literal de las Sagradas Escrituras es discutido entre nosotros, y que comienza a examinarse con la amplitud y profundidad que en sí merece, y debe dársele ahora, cuando los estudios bíblicos parecen renacer en España.

No parecerá presunción de mi parte, si hago por contribuir con mi granito de arena a esclarecer este punto tan fundamental y capital en la exégesis. Voy, pues a hacer de él un estudio todo lo fundamental de que yo sea capaz, con método riguroso mente teológico, limitándome a lo que la razón iluminada por la fe puede acerca de él deducir de los fundamentales principios dogmáticos, que han de ser para el intérprete católico guía segura e indeclinable en la interpretación de la Escritura. A ver si es posible llegar así a una conclusión, que no deje lugar a duda, y sea por todos aceptada.

El primer principio, enteramente indiscutible, es que la Escritura, por la divina inspiración de sus autores humanos, es toda ella obra de Dios y toda obra del hombre; de Dios como autor principal, del hombre como autor instrumental. La primera conclusión que de aquí se deduce es que la Escritura ha de tener, por ser obra humana, el sentido que toda humana obra literaria tiene y no puede menos de tener, pero se deduce con igual legitimidad que sobre este sentido puede tener y tiene la Escritura otros' sentidos, que ni tiene ni puede tener cualquier obra puramente humana; y serán exclusivamente propios de la S. Escritura, por ser ésta obra divina. Para legitimar del todo esta conclusión no se necesita más que exponer algo acerca de los términos, y nos hallare-

mos ya así enteramente dentro del campo que limitadamente asignamos a este estudio.

Sentido, en toda obra literaria, es lo que el autor con sus palabras pretende, intenta decir. Supuestas en el autor, de un lado la necesaria pericia en el uso del instrumento, el lenguaje, y de otro la necesaria probidad para no pretender engañarnos, usando palabras ambíguas que puedan significar o signifiquen cosa distinta de lo que por sí, dentro del marco en que él las pone deben significar, toda obra literaria puramente humana no podrá tener otro sentido que el pretendido, el intentado por su autor. Este sentido dependerá por tanto de dos factores, la significación de las palabras usadas, y la mente, la intención del autor. Por depender de las palabras, de la letra, se llama este sentido literal; pero ha de entenderse bien que no es de las palabras aisladas de las que depende, sino de las palabras construídas entre sí, en la frase o frases de que se trate, pues aunque aisladas, una o varias de las palabras puedan tener y tengan varias significaciones o acepciones, construídas ya, en la frase, la significación de cada una no puede ser más que una, la intentada por el autor, y si a veces todavía, aun construídas en la frase, pueden darnos las palabras diversos sentidos, será porque no podemos conocer por ellas la intención del autor, pero ya no se tratará en este caso de diversos sentidos literales reales, ciertos, sino de diversos sentidos literales posibles, más, o menos probables, dudosos, inciertos. Si de alguna manera podemos llegar a tener la certidumbre de que tal es realmente el sentido pretendido por el autor, todos los otros perderán ya toda probabilidad, no serán ya sentidos literales. Tratándose pues de una obra puramente humana no puede haber en toda ella y en cualquiera de sus partes más que un sentido literal, el que según la mente del autor den las palabras en la frase.

Aplicando esto a la Sagrada Escritura en cuanto que es obra humana, parecería desde luego que en ella no ha de poder darse igualmente más que un sólo sentido literal, y estaríamos ya al cabo de la calle. Podríamos ya concluir que el sentido literal de la Escritura ha de ser único, y no puede ser múltiple. Así fundamentalmente proceden los partidarios de la unicidad del sentido literal en la Escritura.

Pero este proceder no es del todo legítimo. Lo es sólo en parte, en cuanto que se deduce que la Escritura, por ser obra humana, ha de tener necesariamente el sentido que toda obra humana tiene, sentido literal, y que este sentido lo ha de tener toda la Escritura y todas y cada una de sus partes; pues toda y todas son obra humana. No lo es en cuanto se deduce que la Escritura sólo puede tener un sentido literal único, como único ha de ser el de toda obra puramente humana, pues en esta la unicidad del sentido literal depende a la vez de los dos factores indicados, de la unicidad de autor y de la unicidad de la significación de las palabras por él empleadas en la construcción que les dió, en la frase. La ilegitimidad del proceso se evidencia, si prescindiendo por el momento de la cuestión que se discute, dedujéramos de lo dicho que la Escritura no podía tener más que un sólo sentido, el literal, el del autor humano; pues todo intérprete católico admite que, además del literal, puede tener y tiene en algunos lugares otro sentido, el típico, propio sólo del autor divino, que es quien puede hacer que las cosas o personas que el sentido literal nos describe puedan tener y tengan un valor de significación análogo al valor de significación de las palabras, y por el cual puedan aquellas significar y signifiquen otras cosas o personas futuras.

Mas como en esto no hay posible discusión, y sólo para poner en evidencia la ilegitimidad del proceso lógico, lo hemos traído a cuento, anudemos ya el hilo y volvamos al campo de la discusión.

Si es el principio fundamental de la duplicidad de autor el que nos permite concluir que en la Escritura pueden darse y se dan dos sentidos, el literal y el típico, ¿no nos permitirá ese mismo principio deducir que en ella por no ser uno sólo su autor, puede no ser único el sentido literal? Este es el fondo, el núcleo de la cuestión, y a esta pregunta responden los partidarios de la unicidad diciendo que aun siendo dos los autores, el sentido ha de ser único, porque el autor humano y el divino necesariamente han de decir lo mismo; pues el divino nos habla por medio del humano, un hombre; y con palabras humanas, las que el hagiógrafo divinamente inspirado emplea; y para hombres, para poder ser de estos entendido; y mal podría ser entendido el autor divino, si pretendiera

por la letra decirnos algo distinto de lo que las palabras del humano lenguaje expresan y de lo que en ellas pretendió encerrar el autor humano al emplearlas. Creo haber dado a este razonamiento la fuerza toda que pueda tener.

Sin embargo, como tan frecuentemente sucede, hay en él mucho de verdad y mucho que ya no lo es.

Pero antes de examinarlo diré que a mi parecer la cuestión no está bien planteada en los términos en que generalmente se plantea. Así planteada parece que no cabe opción más que entre la unicidad del sentido literal y su ilimitada multiplicidad, y esta última parece desde luego enteramente inaceptable, so pena de hacer de la Escritura un indescifrable geroglífico, y despojarla de todo valor probativo de los dogmas de la fe y las normas morales, pues nunca podríamos estar seguros de haber logrado conocer el verdadero sentido literal sobre que fundar nuestras conclusiones, frustrándose así el fin que al darnos las divinas Escrituras se propuso Dios, que no es otro que nuestra espiritual utilidad. A cualquiera que pretendiese ser este o el otro el sentido literal de un lugar, podría oponérsele que cabe otro y otro y otro, sin limitación, y no como más o menos probables, sino como verdaderos sentidos de un lugar.

La pluralidad del sentido literal, si se da, ha de ser limitada, y no limitada a capricho, sino limitada por la naturaleza misma de las cosas. ¿Qué es lo que puede darnos esta limitación? Aunque después lo veremos más claramente, contentémonos por ahora con indicarlo, pues necesitamos adelantarlo para poder plantear la cuestión en los términos en que creemos necesario plantearla. Lo mismo que el número de los sentidos posibles de la Sagrada Escritura, al preguntarnos si cabe en ella más de uno, lo limitamos a dos solamente, el literal y el típico, y admitimos que en ella se dan estos dos sentidos por ser dos los autores, así al preguntarnos si el sentido literal puede ser más de uno, debemos limitar la pregunta a si puede ser doble por ser doble el autor. Y no es solamente esta la limitación que hemos de hacer, hemos de limitar también igualmente el campo dentro del cual pueda darse esta duplicidad del sentido literal, lo mismo que también lo limitamos al preguntarnos si el sentido típico es propio de toda la Escritura, y contestamos que sólo se da

en aquellos lugares en que ha querido Dios que se dé, pues la existencia de este típico sentido, exclusivamente propio de la Escritura, sólo de la divina voluntad depende. Debemos, pues, preguntarnos: ¿Es posible en la Escritura un doble sentido literal por ser dos los autores de ella? ¿Cómo se distinguirán estos dos sentidos literales específicamente distintos? ¿Se dan de hecho estos dos sentidos literales? ¿Dónde, en qué lugares, se darán uno y otro?

Si el sentido literal de la Escritura no pudiera ser doble como son dos sus autores, la imposibilidad provendría, o del autor divino, o del autor humano, o del humano lenguaje. No caben más términos, pues el sentido literal depende sólo de dos factores, el lenguaje y la mente del autor, y sólo por ser dos los autores, es necesario investigar si la imposibilidad dependería del uno o del otro, pues de no ser dos los autores, el trilema se reduciría a un dilema.

Antes de examinar la imposibilidad o posibilidad del doble sentido, es preciso decir algo acerca de la distinción entre los dos. Serían dos especies dentro del género de sentido literal, y el fundamento de la distinción nos lo daría la mayor o menor explicitud y plenitud del sentido literal, distinguiéndose en menos explícito, menos pleno, y más explícito, más pleno. No serían, pues, dos sentidos literales divergentes, disparados, sin relación entre uno y otro, sino convergentes, conexos y relacionados entre sí en la relación de más a menos, de mayor a menor, de explícito a implícito, de pleno a menos pleno. Ambos tendrían el mismo objeto, expresado en uno con menor plenitud significación, en el otro con mayor.

Ahora bien; si la imposibilidad de ese doble sentido literal se diera por parte de los autores, sería porque la mente del uno y la del otro habría de ser necesariamente única, y esta necesidad habría de proceder o de la unicidad del conocimiento o de la unicidad de intención del uno y del otro autor, pues la mente del autor en último término en eso consiste, en pretender decirnos algo que él conoce. Que el conocimiento del uno y del otro autor de la Escritura sea muy distinto, infinitamente distinto, no hay por qué esforzarse en probarlo; de la infinita luz intelectual de Dios, sólo participa el autor humano en la medida y proporción en que Dios sobrenaturalmente quiere comunicársela. Aun en el absurdo supuesto de

que Dios lo quisiera, nunca podría darse en cuanto a conocimiento, igualdad entre la mente divina y la humana. ¿Será la unicidad, la igualdad, de una y otra mente en cuanto a la intención de decir? Puede darse el caso de que lo sea y puede darse el de que no lo sea. Que lo sea o no lo sea dependerá única y exclusivamente de Dios, no del autor humano. Es Dios quien puede, si quiere, limitar su intención de comunicarnos algo por medio del autor humano a la intención de éste, y no decirnos más que lo que este pretende decirnos, nunca será el autor humano quien pueda limitar la intención divina. ¿Quién será capaz de decir que es necesario que Dios limite siempre su intención a la de del autor humano? Esto sería enteramente absurdo, si esa necesidad se hiciera depender de otra cosa que no fuera la divina voluntad de adaptación a la humana capacidad, tanto por parte del profeta, cuanto por parte de los destinatarios de la revelación, pues la misma mente del profeta en cuanto a la intención es el mismo Dios quien la quiere, pues no solamente hace por su inspiración que vea el profeta lo que él quiere, que lo vea como él quiere que lo vea, sino que hace que el profeta intente, quiera expresar lo que él quiere que exprese y se exprese como él quiere que lo exprese, con las palabras con que él quiere que lo exprese.

No podría, pues, provenir en fin de cuentas la imposibilidad del doble sentido literal, sino de la ley de la acomodación de Dios a la humana capacidad que en general rige la divina revelación. Esta ley de la acomodación la expone concisa, pero magistralmente Santo Tomás (II, II, q. 1, a. 7) diciendo: «magister qui novit totam artem non statim a principio tradit eam discipulo, quia capere non posset, sed paulatim, condescendens ejus capacitati, et hac ratione profecerunt homines in cognitione fidei per temporum successionem». «In manifestatione fidei Deus est sicut agens qui habet perfectam scientiam ab aeterno, homo autem est sicut materiale recipiens influxum Dei agentis, et ideo oportuit quod ab imperfectis ad perfectum procederet cognitio fidei in hominibus. Et licet in hominibus quidam se habuerint per modum causae agentis, quia fuerint fidei doctores, tamen manifestatio spiritus dabatur talibus ad utilitatem communem, et ideo tantum dabatur Patribus, quantum oportebat

pro tempore illo populo tradi». Es decir, que Dios va acomodándose en el transcurso del tiempo en su revelación a la capacidad humana de recepción y a la común utilidad del pueblo fiel en cada época, comunicando a su profeta en cada tiempo aquello que puede ser útil a los destinatarios de la revelación. Pero, ¿quién no ve que esta ley de la adaptación a la humana capacidad no es impuesta a Dios por nadie ni nada fuera de él, y que es Dios mismo quien a sí mismo se la impone porque quiere, y se la impone en la medida que él quiere, y puede traspasarla cuando quiera y como quiera? Más aún, ni siquiera sería traspasar esa ley, hacer en ella una excepción; que atendiera Dios, no sólo a la utilidad espiritual, a la capacidad de los inmediatos destinatarios de la revelación, sino que al tiempo mismo que a ésta atendiera a la utilidad espiritual de destinatarios más remotos, que mejor ilustrados por la luz de una revelación posterior pudieran recibir, entender lo que los inmediatos en menor grado ilustrados no podían conocer ni entender, siendo entonces la acomodación de Dios a la humana capacidad más perfecta y de mayor utilidad general para el hombre. Entonces sería ya posible, enteramente posible, que Dios encerrara en una sola letra, en un solo sentido literal, su verdad, en una parte tal que pudiera ser entendida y ser útil a los inmediatos destinatarios de la misma, pero además, sobre esto contuviera un exceso que de éstos no entendido y a éstos no útil, pudiera ser entendido y útil a destinatarios mejor ilustrados por la iluminación sobrenatural de posteriores revelaciones. Este exceso de la divina intención sobre la del hagiógrafo en cuanto al conocimiento sobrenatural que a éste le comunica y en cuanto a la intención de expresarlo por las palabras que éste bajo su acción inspiradora emplea, sería exactamente lo que entendemos por sentido literal implícito y explícito, menos pleno y más pleno; el uno sentido literal del autor humano y a la vez del divino, el otro, sentido exclusivamente propio del autor divino, pero no divergente del humano, sino relacionado con éste en la relación de menor amplitud y contenido de significación, la menor, destinada a los menos capacitados de entender, los menos ilustrados por la luz de la revelación, la mayor, destinada a futuros destinatarios ya más ilustrados por la luz de futuras

revelaciones y más capacitados por tanto para recibir la revelación anterior en una medida superior a la de los destinatarios inmediatos. Se ve, pues, que esa ley de la adaptación de Dios a la humana capacidad en la revelación de su verdad, lejos de oponerse a la posibilidad de un doble sentido literal, más bien hace la adaptación más conveniente y útil al hombre, por extender el radio de acción de la misma.

Hay además otro aspecto en que se manifiesta la posibilidad, mejor todavía la probabilidad de la existencia en las Sagradas Escrituras de ese doble sentido literal. Son estas, no sólo el sagrado depósito donde van sucesivamente encerrándose los tesoros de la divina verdad, sino el perenne monumento de la divina veracidad y de la divina fidelidad en el cumplimiento de sus promesas.

Por lo general, la realización de estas excede en muy supremo grado a los términos de las sucesivas promesas, y el doble sentido literal nos servirá para conocer que aun en las primeras, mucho de ese exceso estaba ya contenido en un sentido implícito y más pleno del que a primera vista tenían, y esto nos servirá de prueba de la veracidad y fidelidad divina en el cumplir lo que con tanta benignidad va prometiendo.

Pero sobre todo es de tener en cuenta que la ley general de la adaptación divina a la humana capacidad en la revelación, no es más que un aspecto, pudiéramos decir un corolario de otra ley general, a que ha querido Dios ajustarse en la revelación de su verdad, la ley del progreso de la revelación profética. Esta ley la expone admirablemente Sto. Tomás (II. II. q. I, a. 7, 8), y aun las palabras del Sto. Doctor antes citadas, en las que expone la ley de la adaptación, no son más que aspectos particulares y como corolarios de la del progreso de la divina revelación. Dice, pues, el Doctor Angélico: «Ita se habent in doctrina fidei articuli fidei sicut principia per se nota ni doctrina quae per rationem naturalem habetur, ni quibus principiis ordo quidam invenitur ut quaedam in aliis implicite contineantur. Et similiter omnes articuli fidei implicite continentur in aliquibus primis credibilibus, scilicet ut credatur Deus esse et providentiam habere circa hominum salutem. In esse enim divino includuntur omnia quae credimus in Deo aeternaliter existere in quibus nostra beatitudo existit, In fide autem providentiae includun-

tur omnia quae temporaliter a Deo dispensantur ad hominum salutem quae sunt via ad beatitudinem. Et per hunc modum aliorum subsequentium articulorum quidam in aliis continentur, sicut in fide redemptionis humanae continetur et incarnatio Christi et ejus passio et omnia hujusmodi. (Ideo dicendum est) quod quoad substantium articulorum fidei non est factum eorum augmentum per temporum successionem quia quaecumque posteriores crediderunt continebantur in fide praecedentium Patrum, sed implicite. Sed quantum ad explicationem crescit numerus articulorum quia quaedam explicite cognita sunt a posterioribus quae a prioribus non cognoscebantur explicite. Ultima consumatio gratiae facta est per Christum, unde et tempus ejus dicitur tempus plenitudinis, et ideo illi qui fuerunt propinquiore Christo... plenius mysteria fidei cognoverunt.

Explicatio credendorum fit per revelationem divinam, credibilia enim rationem naturalem excedunt. Revelatio autem divina ordine quodam ad inferiores pervenit per superiores. Se da, pues, según Sto. Tomás, un progresivo crecimiento de la revelación, y va Dios revelándonos sucesivamente lo que quiere ir dándonos a conocer acerca de su ser inefable, de sus divinos atributos, de sus amorosos designios y de su plan admirable de redención, pero cuanto sucesivamente; progresivamente, va revelándonos con mayor explicitud cada vez, se contiene ya implícitamente en las primeras revelaciones acerca de su existencia, de sus atributos y de sus designios sobre la humanidad, siendo las subsiguientes revelaciones acerca de cada una de esas verdades una explicación, un desarrollo progresivo de lo que ya implícitamente se contenía en las primeras revelaciones, y este desarrollo va progresivamente creciendo en las revelaciones posteriores hasta llegar a su plenitud por la revelación evangélica, la plena y perfecta revelación del Verbo eterno del Padre, hecho para redención del mundo humana carne.

Esta suprema plenitud de nuestra fe se *contenía* ya implícitamente y con menor plenitud en las primeras revelaciones, y se va haciendo cada vez más plena en virtud de las subsiguientes revelaciones hasta llegar a la suprema plenitud en la plenitud de los tiempos. ¿No viene a ser esto lo mismo que distinguir en cada una de esas revelaciones y en los tér-

minos con que se expresan un sentido menos pleno, implícito, oscuro, obvio, histórico, y un sentido más pleno, explícito, más claro cada vez, según va creciendo la luz de la revelación, hasta llegar a toda su plenitud, explicitud y claridad por la luz de la revelación evangélica? He ahí por qué prefieren algunos dar a este segundo sentido literal el nombre de sentido literal evangélico. Y no es que según la doctrina de Sto. Tomás, ese sentido más pleno cada vez vaya sucesivamente añadiéndose al menos pleno, es que éste va sucesivamente creciendo; no es que lo nuevamente con explicitud revelado vaya superponiéndose a lo revelado con menor explicitud, es que lo sucesivamente revelado se contenía, ya en las primeras revelaciones y va revelándosenos cada vez con más claridad y plenitud como en ellas contenido. ¿Qué importa que los primeros profetas y los inmediatos destinatarios, por no quererlo Dios así, ni conocieran, ni pudieran conocer todo el contenido de esas primeras revelaciones? Allí estaba y allí quedó, y lo que para ellos no pudo ser útil espiritualmente lo será para remotos destinatarios más iluminados con luz sobrenatural. No son pocos los lugares del Antiguo Testamento que los autores inspirados del Nuevo interpretan en un sentido literal muy por encima del obvio e histórico, en un sentido que a primera vista no parecen tener, y que si no fuera por la autoridad divina de los intérpretes diríamos que no tenían; y no es que deduzcan de ellos consecuencias más o menos próximas, viniendo a darnos lo que comúnmente se llama, aunque con inexactitud un sentido consiguiente, no; es que terminantemente nos dicen que al realizarse esto o lo otro se cumplió lo anunciado por éste o el otro profeta, y esa realización nos la dan como sentido literal del anuncio profético. Pues una de dos, o decimos que ese sentido literal se *contiene*, como dice Sto. Tomás en el sentido literal del anuncio profético, o habremos de decir que ese sentido literal lo ponen hagiógrafos del N. T. en los lugares del A. que auténticamente interpretan, y esto último, como cualquiera ve, es a todas luces absurdo. Es, pues, claro, que ni por parte de la mente del autor divino, ni por la del autor humano se da la pretendida imposibilidad de que el sentido literal de la Escritura sea más de uno.

Veamos ya si podrá esta provenir del humano lenguaje.

Pero tampoco por aquí puede fundarse la pretendida imposibilidad. Son muchas, muchas, las palabras capaces de una mayor o menor amplitud de significación, y que pueden por tanto ser empleadas por el que habla en un mayor o menor grado de significación, e igualmente en un grado mayor o menor de ella entendidas por quien las oye. Más aún, como la revelación se ajusta por voluntad de Dios a la ley del progreso, también está el lenguaje sometido a la ley de la evolución constante como organismo vivo que es, y la significación de las palabras varía con el tiempo y es muchas veces distinta en las varias épocas de su vida, y crece muchas veces una palabra en la significación, como crece progresivamente nuestro conocimiento de las cosas significadas. ¿Qué puede pues haber por parte del lenguaje que se oponga a que Dios, que todo esto lo ve y conoce infinitamente mejor que nosotros, encierre su verdad en palabras susceptibles de mayor o menor amplitud de significación, y que no entendidas del todo y con toda esa amplitud, sino sólo en una mayor o menor parte de ella ni por quien las emplea, ni por quien a éste se las oye puedan ser después entendidas en un grado mayor de significación por otros destinatarios de las mismas? No es que pretendamos que al interpretar la Escritura vayamos siempre a entender las palabras de ella en la significación que mucho tiempo después de usarlas el autor sagrado hayan podido llegar a adquirir. Dios nos libre de semejante disparate exegético. Solamente hemos traído a cuento eso, para poner en evidencia que por parte del humano lenguaje no hay nada que se oponga a la posibilidad de que encierre Dios su verdad en palabras que entendidas en un tiempo en un menor grado de significación puedan ser entendidas en otro tiempo en un grado mayor, más completo, pero debiéndose siempre esa posibilidad de mayor conocimiento a una superior ilustración sobrenatural de la mente de aquéllos a quienes Dios en ese superior grado las destina. Como es siempre Dios el autor principal de la Escritura, puede si quiere, en ciertos casos, al dirigir la mente y la pluma del escritor sagrado, hacer que éste elija entre las palabras que su lengua le ofrece palabras preñadas de significación y frases preñadas de sentido con que exprese su pensamiento, que es el que Dios también quiere que exprese, pero al mismo tiem-

po contengan algo sobre él, que pretende Dios quede en ellas contenido para que pasado tiempo, y con mayor ilustración sobrenatural puedan futuros lectores conocerlo y desentrañarlo en un grado superior de sobrenatural conocimiento.

Creo que no puede caber duda acerca de esta posibilidad después de haber visto que nada hay que a ella se oponga ni por parte de Dios, ni por parte del autor inspirado, ni por parte de los destinatarios de la revelación, ni finalmente por parte del lenguaje humano.

Como al mismo tiempo hemos tratado ya de la distinción de estos dos sentidos literales entre sí, sólo añadiremos que el sentido literal pleno podría a su vez ser múltiple, no ya específicamente como contradistinto del literal histórico, sino según fueran múltiples las posteriores revelaciones en que éste va creciendo y explicándose hasta llegar a la plenitud evangélica, pero esta multiplicidad no introduciría ya confusión alguna en la Escritura, ni debilitaría en nada su fuerza probativa de los dogmas y de las normas morales, lejos de eso la haría cada vez más clara y robustecería los fundamentos de los dogmas y de la doctrina moral.

Pasemos, pues, ya a las dos últimas preguntas que nos hacíamos y veamos si se dan realmente estos dos sentidos literales y dónde, en qué lugares de la Escritura habremos de admitirlos.

Sto. Tomás (II. II., q. 173, a. 4) se pregunta: «utrum prophetae semper cognoscant ea quae prophetant; y responde: «dicendum quod in revelatione prophetica movetur mens prophetae a Spiritu Sancto sicut instrumentum deficiens respectu principalis agentis. Movetur autem mens prophetae non solum ad aliquid apprehendendum, sed etiam ad aliquid loquendum, vel ad aliquid faciendum; et quandoque quidem ad omnia tria simul; quandoque autem ad duo horum; quandoque vero ad unum tantum. Et quodlibet horum contingit esse cum aliquo cognitionis defectu. Nam cum mens prophetae movetur ad aliquid aestimandum vel apprehendendum, quandoque quidem inducitur ad hoc quod solum apprehendat rem illam; quandoque autem ulterius ad hoc quod cognoscat haec sibi esse divinitus revelata. Similiter etiam quandoque movetur mens prophetae ad aliquid loquendum; ita quod intelligat id quod per haec verba Spiritus Sanctus in-

tendit... quandoque autem ille cujus mens movetur ad aliqua verba exprimenda, non intelligit quid Spiritus Sanctus per verba intendat... Similiter etiam cum Spiritus Sanctus movet mentem alicujus ad aliquid faciendum, quandoque quidem intelligit quid hoc significet... quandoque vero non intelligit. Cum ergo aliquis cognoscit se moveri a Spiritu Sancto ad aliquid aestimandum, vel significandum verbo, vel facto, hoc proprie ad prophetiam pertinet; cum autem movetur, sed non cognoscit, non est perfecta prophetia, sed quidam instinctus propheticus. Sciendum tamen quod quia mens prophetae est instrumentum deficiens, ut dictum est, etiam veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis, aut verbis, aut etiam factis, Spiritus Sanctus intendit».

Estas últimas palabras del Angélico no dejan lugar a duda acerca de la existencia de un doble sentido literal en la S. Escritura. Se trata en ellas de autor divinamente inspirado, pues se dice «etiam veri prophetae»; se trata de sentido literal, pues se dice «etiam verbis»; se trata de un doble sentido literal, uno propio del autor humano, deficiente, menos pleno, pues si de él se dice que «non omnia cognoscit», dedúcese legítimamente que «aliqua cognoscit»; y de otro sentido pleno, perfecto, propio del Espíritu Santo, que es quien conoce «omnia quae verbis intendit». Y la razón que de este hecho da el Santo es precisamente la deficiencia de la mente del hagiógrafo que como causa principal mueve el Espíritu Santo. Se dan, pues, lugares en la S. Escritura en los que el hagiógrafo escribió palabras cuya plena significación no conocía sino en parte, y por tanto sólo en parte podía intentar el sentido que en ellas se contiene, mientras que era esa plenitud de significación, y ese pleno sentido literal, el que el Espíritu Santo intententaba se expresara y se contuviera.

Recuérdese lo que acerca de la interpretación auténtica de algunos lugares por autores inspirados del N. T. decíamos antes, y habremos llegado a tener prueba plena de la existencia a veces en la Escritura de un sentido literal deficiente, imperfecto, propio del hagiógrafo, y de otro también literal, perfecto, pleno, propio del autor inspirante. Son muchos los lugares de la Escritura que nunca interpretaremos debidamente, si no admitimos en ellos esa duplicidad del sentido literal.

Ahora bien, al tratar de precisar ya en qué lugares de la Escritura habremos de admitir esa duplicidad de sentido literal que ciertamente no es propia de toda ella, parece que habremos de establecer normas paralelas a las que se establecen al determinar los lugares en que además del literal hemos de admitir el sentido típico. Tanto el sentido típico, cuanto el literal pleno, dependen en su existencia de la divina voluntad, habremos pues de admitir su existencia allí donde de esa divina voluntad nos conste, o con certeza o con mayor o menor probabilidad. Del típico nos consta con certeza por la auténtica interpretación de un autor divinamente inspirado, por la autoridad de la Iglesia o por la unánime interpretación de los Padres. Igualmente del literal pleno nos constará con absoluta certeza por uno de estos criterios sobrenaturales, pero además habremos de admitirlo con la misma certeza cuando ciertamente nos conste de la existencia en la Escritura de posteriores revelaciones en las que el sentido imperfecto de un lugar va creciendo, explicándose, desarrollándose hasta llegar a la plenitud evangélica. Ya con mayor o menor probabilidad admitimos el sentido típico en lugares en que la mayor o menor semejanza que entre el tipo y el antítipo descubrimos nos sirve de fundamento para apoyar sobre ella un probable sentido típico; pues en modo análogo veremos un sentido literal pleno, probable con probabilidad mayor o menor, cuando en el plan general de la divina revelación y en el progresivo desarrollo de la misma, y sobre todo en su realización, hallemos fundamento para apoyar sobre ellas un sentido literal pleno. En el sentido típico probable el fundamento es la semejanza, en el literal pleno probable será el progresivo crecimiento de la revelación profética.

Veamos ya la cuestión en un aspecto no puramente teológico, sino en el escriturístico, que ciertamente nos interesa también.

Tengo para mí que la resistencia instintiva que en muchos se da a admitir esta duplicidad del sentido literal no es más que algo del polvo de la exégesis racionalista, que inconsciente e involuntariamente se nos pega por el obligado contacto de los intérpretes católicos con los racionalistas, para poder aprovecharnos de lo bueno que éstos puedan te-

ner. Para la exégesis racionalista es axiomática la absoluta unicidad de sentido de la escritura, no hay ni puede haber en ella más sentido que el del único autor, el autor humano. Si al interpretarla creemos haber podido en un lugar penetrar cuanto posible sea en la mente del autor humano, ya tenemos el sentido y todo el sentido y el único sentido, no hay que pensar en más. Pero el intérprete católico, si esto llega a conseguir o cree haber llegado a conseguirlo, deberá siempre investigar si sobre el sentido del hagiógrafo no hay en ese lugar estudiado algún otro sentido propio y exclusivo del autor divino, bien porque éste haya querido dar a las cosas o personas a que la letra se refiere un carácter de significación típica de otras cosas o personas futuras, o porque haya querido encerrar en la letra una expresión más plena y perfecta de la que el autor humano intentó darle. Y no es sólo el polvo lo que inconscientemente se nos pega, hay algo más. Algunos intérpretes católicos, al investigar el sentido de un lugar parecen preguntarse, y a veces expresamente se preguntan, qué es lo necesario y absolutamente suficiente para salvar la verdad del mismo, qué es lo que el autor humano hubo según la época de entender de aquello que nos dice, y qué lo que según la época hubieron de entender sus contemporáneos a quienes inmediatamente se destinaba, y concluyen que ese, y sólo ese, es el sentido del lugar. Si esto lo hacen con un fin apologético, para no esgrimir contra los racionalistas armas que a éstos no pueden herir, esa conducta es disculpable, aunque deberían advertir que proceden así con ese fin apologético. Pero fuera ya de él, ¿por qué no ha de ser sentido del lugar estudiado algo que pudo entender el profeta, aunque no sea sólo lo que necesariamente hubo de entender, ni lo que hubieron de entender los inmediatos destinatarios de la revelación? No está la mente del profeta por la sobrenatural ilustración muy por encima de la mente de sus contemporáneos? Sólo para un racionalista es aceptable ese principio de exégesis. ¿Y por qué no puede ser también sentido literal del lugar algo, que ni entendido, ni intentado por el profeta haya querido Dios encerrar en sus palabras al inspirarle y dirigirle en la elección de éstas? Que no lo entiende e intenta el profeta y por tanto no puede ser sentido literal. Es enteramente falsa esa conclusión dentro de la exé-

gesis católica; además de él hay otro autor, y éste es precisamente el autor principal, que puede y quiere a veces destinar sus palabras a lectores que con mayor ilustración de la que él quiso comunicar a la mente de aquél profeta, puedan por las palabras de éste entender algo que él intenta que otros entiendan, y aquél profeta ni entendió ni pudo entender.

Algunos ejemplos podrán servir para explicarnos mejor todavía lo que venimos exponiendo. Muchos son los que podríamos aducir, pero nos limitaremos a traer algunos.

Según Sto. Tomás, el objeto primario de nuestra fe, es decir, el de la divina revelación, es Dios, y cuanto a él nos ordena. Y este objeto se contiene implícitamente en dos primeros principios sobrenaturalmente conocidos, el ser divino y la providencia que del hombre tiene. Todos los otros artículos de la fe en estos dos primeros se contienen y no son sino explícitos desarrollos de ellos, y aun los diversos ulteriores desarrollos de éstos tienen entre sí una relación semejante a la que tienen todos con los dos primeros, son sucesivas explicaciones unos de otros, y lo que en cada uno de los subsiguientes se nos revela es explicación y desarrollo de lo implícitamente contenido en el anterior.

Ya desde los orígenes mismos de la humanidad revela Dios al hombre su existencia, su omnipotencia, su eternidad, su absoluto dominio sobre cuanto existe, su bondad suma, su providencia amorosa, su designio de redención, etc. ¿Por qué no hemos de ver en los términos de esas primeras revelaciones un sentido imperfecto y menos pleno, el del hagiógrafo que los consignó después por escrito, y otro pleno, perfecto, el del Espíritu Santo inspirante, que en ellos quiso dejar implícitamente contenido y encerrado, cuanto él después irá revelando a los varios profetas, que será ulterior explicación y desarrollo de lo que allí implícitamente quiso dejar consignado? Es así precisamente como se abren a nuestros ojos amplísimas perspectivas y como mejor vemos la maravillosa unidad del plan divino en la creación y en la elevación del hombre y en la redención después de la caída.

Mejor quizá nos servirán todavía algunos ejemplos particulares que deduciremos de la profecía mesiánica. Son en ésta características esencialmente mesiánicas que en muchas

profecías se repiten con perseverante insistencia, la de la filiación divina del Mesías futuro y la de la eternidad de su reinado. Nos dice muchas veces que el Mesías será hijo de Dios, y que su reinado, su trono, será eterno. Lo mismo en la divina filiación que en la eternidad caben muchos grados. Hijo de Dios se puede ser con una filiación metafórica, adoptiva, en la que se dan muy diversos modos de serlo; o con filiación propia y natural. Igualmente la eternidad puede ser una duración más o menos larga y en la que por tanto se dan muchos grados, o la duración absolutamente ilimitada, la eternidad propiamente dicha. ¿Cómo habremos de interpretar estos términos en las profecías mesiánicas en que se contienen? Hay entre los intérpretes dos tendencias extremas. Los unos limitan la significación de esos términos a lo que el escritor sagrado y sus coetáneos entenderían de ellos, ni siquiera a lo que pudieran entender, sino solamente a lo que necesariamente hubieron de entender. Este proceder tiene demasiado sabor racionalista. Otros intérpretes cayendo en el extremo opuesto, interpretan esos términos en toda la amplitud de significación que a la luz de la revelación evangélica tienen, de filiación divina natural y de eternidad propia y absolutamente dicha. Tampoco este proceder es acertado; es pretender que la significación de esos términos y el sentido literal, obvio, histórico, que de las frases en que entran se desprende sea en las profecías del A. T., el mismo que es en el Nuevo. Es borrar los linderos que separan el Antiguo del Nuevo Testamento. Entre estos dos extremos hay un medio justo que es el de la interpretación en dos sentidos literales, el obvio o histórico, que se desprende de lo que en cada época pudieron entender el autor sagrado y sus lectores, y el pleno, perfecto, evangélico, que intentó el Espíritu Santo se *contuviera* en esos términos, aunque ni el profeta, ni sus lectores, como contenido lo vieran hasta que llegada la plenitud de los tiempos el Verbo mismo del Padre y sus apóstoles y discípulos nos lo descubrieran.

Igualmente hay salmos, p. ej., el 45 y el 72, en los que el salmista canta a un rey y dice de él cosas que aunque en cierto modo convengan al rey histórico, exceden en otro aspecto cuanto de la persona de ese rey pueda decirse y han de referirse necesariamente al Mesías. ¿En qué sentido? En

sentido típico. dicen muchos. En sentido literal dicen otros. Los primeros se ven obligados a dar a la persona del rey histórico, que muchas veces no sabemos siquiera quién es, un valor de típica representación que excede los límites del tipo ordinariamente admitido. Los segundos se ven obligados a dividir el salmo en partes, de las cuales interpretan unas en sentido literal del rey histórico, otras en sentido literal del rey Mesías, pecando no pocas veces contra la unidad literaria del salmo. ¿No servirá mejor en estos casos la duplicidad del sentido literal? El salmista canta a un rey histórico, pero más que como tal, como persona, le contempla como representante mesiánico de las promesas hechas a David, como envuelto en toda la gloria y esplendor del futuro Mesías, y dice de él cosas que en sentido literal menos pleno pueden de él explicarse, pero en sentido literal pleno y perfecto sólo pueden interpretarse del Mesías.

Yo no sé si habré logrado exponer este punto fundamental de la sagrada hermenéutica con toda la claridad, precisión y exactitud que hubiera deseado, y si después de todo no quedarán todavía dudas y brumas para muchos, que impidan la absoluta coincidencia que en punto de tan capital importancia sería de desear entre todos los intérpretes católicos.

No creo que nadie lo tome a presunción y sospeche que lo hago por el afán de verme traído y llevado, para salir así de mi modesta insignificancia, pero quisiera para terminar dirigir un ruego a cuantos intérpretes católicos españoles no coincidan con lo que acerca de la existencia del doble sentido literal de las Escrituras queda expuesto en este modesto trabajo, el de que lo expusieran, a ver si sería al fin posible disipar esas dudas y llegar a la plena coincidencia que la importancia capital del asunto demanda.

ELOÍNO NACAR.

Salamanca, diciembre 1942.

Boletín de Derecho Canónico

I

La obra pontificia de las vocaciones sacerdotales.

Nadie que se precie de buen cristiano debe mirar con indiferencia un asunto que a todos interesa, cual es el referente a procurar la formación de buenos ministros de la Iglesia que atiendan al culto divino y a la santificación de las almas; antes todos deben contribuir a ello del modo más conveniente, cada cual en la forma y por los medios que estén a su alcance.

Este deber adquiere en los tiempos que atravesamos una actualidad urgentísima, dada la escasez de sacerdotes y los elevados gastos que supone la carrera eclesiástica, los cuales sobrepasan las posibilidades económicas de muchas familias de cuyo seno han de salir, en su mayor parte, los futuros ministros del santuario.

La Sda. Congr. de Seminarios y Universidades juzgó medio oportuno para ayudar a resolver un problema de tanta importancia el establecimiento de una Obra primaria de Vocaciones Sacerdotales, cuya ocupación sea—valiéndose principalmente de organismos del mismo género, erigidos en todas las diócesis—mover el ánimo de los fieles a fomentar, proteger y ayudar las Vocaciones eclesiásticas, difundiendo por todas partes conocimientos adecuados acerca de la dignidad y necesidad del sacerdocio católico, e invitando a los fieles de todo el mundo a que se unan en comunión de oraciones y piadosos ejercicios, ordenados a obtener el fin indicado.

Su Santidad Pío XII, que con tanto celo rige los destinos de la Iglesia, aceptó complacido la propuesta, haciéndola suya, y por *motu proprio* del 4 de noviembre de 1941 instituyó la *Obra Pontificia de Vocaciones Sacerdotales* confiándola a la mencionada Congregación, y a la vez la facultó para agregar a dicha Institución las Obras y personas que lo soliciten, e igualmente para hacer extensivas a todos los inscritos cuantas indulgencias y favores espirituales actualmente posea o en lo sucesivo adquiera (A. A. S. (1941) XXXIII, p. 479).

II

Decretos, etc., de la Sda. Congr. del Sto. Oficio.

a) *Dudas relativas a las cauciones que han de prestar quienes intentan contraer matrimonios mixtos.*

A causa de los graves daños que pueden originar los matrimonios entre católicos y acatólicos, ya sean éstos herejes o cismáticos, ya infieles, por el peligro que al cónyuge católico y a los hijos nacidos de tales matrimonios amenaza de perder la fe y recibir mala educación religiosa, respectivamente, prohíbe la Iglesia con toda severidad semejantes uniones (cc. 1060, 1071).

Mas, como las circunstancias especiales en que algunos católicos se encuentran, aconsejan a veces ciertas atenuaciones, a fin de impedir mayores males; la Santa Sede antes de conceder esas dispensas, procura por todos los medios a su alcance remover dicho peligro, exigiendo del cónyuge acatólico palabra formal de apartar todo peligro de perversión tocante al cónyuge católico, y además que ambos se comprometan en serio a bautizar y educar a todos los hijos en la religión católica (c. 1061).

Añade luego este canon que se requiere certeza moral de que, efectivamente, cumplirán aquellas cauciones. Y hasta tal punto se requiere semejante certeza, que el 14 de enero de 1932 el Sto. Oficio consideró especial deber suyo llamar la atención de cuantos en virtud del can. 1044 están facultados para dispensar de los impedimentos de mixta religión y disparidad de cultos, advirtiéndoles que no concedan tales dispensas sin que los contrayentes hayan prestado las cauciones antedichas, cuyo fiel cumplimiento nadie pueda impedir, ni aún en virtud de las leyes civiles, a que esté sujeto alguno de ellos, vigentes en el lugar de su actual residencia o de la futura, si se prevé que han de trasladarse a otra región. De lo contrario, la dispensa sería completamente nula e inválida (A. A. S. Vol. XXIV, p. 25).

Nueve años más tarde, o sea el 7 de marzo de 1941, el mismo Dicasterio, sometió a examen los siguientes puntos:

I. si se ha de reputar como válido el matrimonio celebrado entre un católico y un acatólico ciertamente no bautizado, con dispensa del impedimento de disparidad de culto, si sólo la parte acatólica hubiera prestado las cauciones exigidas por el can. 1061 § 1 n. 2 (c. 1071);

II. si se ha de tener por válido el matrimonio en las condiciones señaladas en el n. I, que fué contraído antes de la promulgación del Código Canónico;

y en caso de que se dé contestación negativa a estas dos preguntas,

III. si tales causas de nulidad de matrimonio se han de tramitar ajustándose a los cc. 1990-1992, o ante el tribunal colegial, según la norma ordinaria;

Los Emmos. y Rvdmos. Sres. Cardenales a quienes incumbe defender la fe y costumbres, previo el parecer de los Consultores, resolvieron contestar de la forma siguiente:

Ad I et II: *Negative*, nisi pars catholica cautiones *saltem implicitte* praestiterit;

ad III: *Negative* ad primam partem; *Affirmative* ad secundam, nisi in casu particulari certo constet de requisitis in can. 1990; et ad mentem.

La mente es como sigue: Aunque la Santa Sede, por costumbre inmemorial haya siempre exigido, y también exija actualmente con todo rigor que, como garantía para asegurar el cumplimiento de las condiciones prescritas en todos los matrimonios mixtos, vayan avaladas con promesa formal *explicitamente* pedida y hecha por ambos contrayentes (cc. 1061, 1071); sin embargo, el uso de la facultad de dispensar, ordinaria o delegada, no puede considerarse inválido si ambos contrayentes *prestan las cauciones al menos implícitamente*, o sea que realicen aquellos actos de los cuales haya fundamento sólido para inferir, en el fuero externo, que conocen las obligaciones de referencia, y además que tienen sincero propósito de cumplirlas (A. A. S. Vol. XXXIII, pp. 294-295).

Otra vez hubo de exponer el alcance de las prescripciones contenidas en el can. 1061, la mencionada Congregación, respondiendo, en diciembre del mismo año, a estas dos preguntas:

1.º Si las cauciones que, en cumplimiento del can. 1061, deben prestarse relativas al bautismo y educación católica de todos los hijos, afectan únicamente a los que nazcan después de celebrado el matrimonio, o comprenden también a los que tal vez hubieran nacido con anterioridad a esa fecha;

2.º qué decir de los matrimonios celebrados con cauciones referentes a los hijos que nazcan sin ocuparse para nada de los que ya tal vez habían nacido.

Las respuestas fueron del tenor siguiente:

ad 1: *Affirmative* ad primam partem; *Negative* ad secundam;

ad 2: *Provisum in primo*.

Et ad mentem; mens autem haec est: aun cuando de suyo, a tenor del mencionado canon, no se exijan las cauciones tocante a los hijos que acaso ya habían nacido antes de contraer el matrimonio, se ha de recordar a los esposos la obligación grave, que por derecho divino, sobre ellos pesa de procurar también la educación católica de tales hijos (A. A. S., Vol. XXXIV, p. 22).

b) *Decreto prohibiendo ciertas consultas de «Radioestesia» a los clérigos y religiosos.*

Examinados detenidamente los perjuicios que a la religión y sólida piedad acarrearán las consultas *radioestésicas* practicadas por los clérigos con el fin de adivinar circunstancias y acontecimientos relativos a las personas, y teniendo en cuenta las prescripciones de los cc. 138 y 139 §.1, ordenadas a impedir que los clérigos y religiosos se ocupen en cosas que desdigan de su estado y dignidad o que puedan perjudicar a su autoridad, la Sagrada Congregación del Santo Oficio, el 16 de

marzo de 1942, tuvo a bien disponer lo siguiente, sin rozar para nada con el presente decreto las cuestiones científicas de la Radioestesia.

Manda a los Ordinarios de lugar y a los Superiores religiosos que prohiban con todo rigor a sus clérigos y religiosos practicar en modo alguno investigaciones que tengan por objeto las consultas susodichas.

Quedan facultados los Ordinarios y Superiores aludidos para reforzar dicha prohibición con la amenaza de sanciones penales, si lo juzgan necesario o conveniente.

Y si algún clérigo o religioso fuera reincidente en el quebrantamiento de aquella prohibición, o diera lugar a escándalo o perjuicios graves, los Ordinarios o Superiores pondrán el caso en conocimiento del Santo Oficio (A. A. S., Vol. XXXIV, p. 148).

c) *Libros condenados por el Sto. Oficio e incluidos en el Índice durante los años 1941-1942:*

STROOTHENKE WOLFANG, *Erbpflege und Christentum*;

L. LABERTHONNIERE, *Etudes de philosophie cartésienne et premiers écrits philosophiques*, curá L. Canet editum;

KOEPGEN GEORGIUS, *Die Gnosis des Christentums*;

LAROS MATTHIAS, *Das christliche Gewissen in der Entscheidung* (liber typis impressus et pro manuscripto vulgatus);

MULERT HERMANNUS, *Der Katholicismus der Zukunft*;

OTTO KARRER, *Gebet, Vorschung, Wunder*;

ERNESTO BUONAIUTI, *Storia del Cristianesimo*.—I. *Evo antico*;

M. D. CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir*;

L. CHARLIER, *Essai sur le problème théologique* (1).

Habiéndose repetido varias veces el caso lamentable de tener el Santo Oficio que condenar o retirar de la venta libros publicados con licencia de los Ordinarios, esta Sagrada Congregación exhorta con todo encarecimiento a los Ordinarios de lugar y a los Superiores religiosos que procedan con suma cautela al procurar la censura previa de los libros y no concedan la licencia para su publicación, sino después de haber obtenido juicio favorable, dado por censores *idóneos*, *verdaderamente peritos en la materia*, a quienes hubieran encomendado el examen (A. A. S., Vol. XXXIII, p. 121).

Al año siguiente publicó un nuevo decreto, para urgir el más exacto cumplimiento del anterior, respecto de los libros de piedad; lamentando que con relativa frecuencia le remiten libritos de piedad y hojitas con oraciones, que si bien carecen de errores, contienen sin embargo, algunas cosas menos conformes con la genuina piedad cristiana e introducen formas insólitas de culto y devoción que no se ajustan a

(1) El 26 de marzo de 1942 publicó el Santo Oficio una nota haciendo constar que estos dos últimos autores se habían sometido laudablemente al Decreto que condenaba sus obras (A. A. S., Vol. XXXIV, p. 148).

lo dispuesto en el Decreto del Santo Oficio del 26 de mayo de 1937, intitulado: *De novis cultus seu devotionis formis non introducendis* (1).

Para evitar dichos inconvenientes, los Ordinarios se servirán encomendar la previa censura de los libros y hojas piadosas a varones doctos y prudentes, los cuales al cumplir dicho encargo han de velar no sólo por la pureza de la doctrina, sino también por la seriedad del culto sagrado; y los propios Ordinarios cuidarán de no conceder licencia para editar semejantes escritos sino con la mayor precaución (A. A. S., Vol. XXXIV, p. 149).

III

Una instrucción y tres resoluciones de la Sagrada Congregación del Concilio.

a) *Tiene aquella por objeto exhortar a los fieles a que asistan frecuente y devotamente al sacrificio de la Misa.*

La Sagrada Congregación observa, lamentándolo muy de veras, cómo ha disminuído el entusiasmo con que en tiempos anteriores los fieles acudían a oír la santa Misa y a encargar que se aplicara por el remedio de sus necesidades y en sufragio por las almas del purgatorio; prefiriendo hoy muchos acudir a otros medios cuya eficacia es sin comparación muy inferior.

A fin de remediar los daños que de lo dicho se originan, la Sagrada Congregación, cumpliendo las órdenes expresas de Su Santidad, publicó el 14 de julio de 1941 una importante Instrucción encabezada con el título arriba transcrito; exhortando con gran encarecimiento a todos los Ordinarios para que, por sí mismos y por medio de los Párrocos y demás sacerdotes, tanto seculares como religiosos, instruyan a los fieles con frecuencia acerca de los puntos siguientes:

1.º De la naturaleza y excelencia del sacrificio de la Misa, así como de sus fines y saludables efectos para la vida del mundo; y finalmente de sus ritos y ceremonias, para que no se limiten a tomar parte en él de una manera simplemente pasiva; sino que procuren unirse al celebrante con todo su espíritu, con fe y caridad;

2.º de la obligación grave que tienen cuantos han llegado al uso de la razón, de oír Misa todos los domingos y fiestas de precepto (can. 1248), ya que se trata del acto más importante del culto externo y público debido a Dios, mediante el cual reconocemos el supremo dominio sobre nosotros de Dios Creador, Redentor y Conservador;

3.º del valor impetratorio y satisfactorio del santo Sacrificio, cuyo íntimo conocimiento les sirva de poderoso aliciente para asistir a él con frecuencia, y aún diariamente, si le es posible, con el objeto de dar

(1) De su contenido informábamos a nuestros lectores en el fascículo 3.º, Tomo 58, de esta misma revista (a. 1939), pp. 235-237.

gracias a Dios, impetrar beneficios y expiar los pecados, tanto propios como de los difuntos, recordando el dicho de San Agustín: «Oso afirmar que Dios, con ser omnipotente, no pudo darnos cosa de más valor; con ser sapientísimo, no pudo inventar nada más excelente; y con ser riquísimo, ningún obsequio mejor pudo hacernos»;

4.º de la salubérrima participación en el sagrado banquete siempre que asistan a la Misa, para unirse más estrechamente con Jesucristo, conforme al Decreto promulgado por esta misma Sagrada Congregación el 20 de diciembre de 1905, bajo el título: *De quotidiana SS. Eucharistiae sumptione*, y según la mente del Concilio Tridentino «cuyos deseos son que los fieles cuando asistan a Misa comulguen no ya sólo espiritual sino también sacramentalmente, a fin de que participen con más plenitud de los frutos del santo Sacrificio» (Sess. XXII, cap. 6), según las palabras de Jesucristo mismo: «Yo soy pan vivo bajado del cielo. Quien se alimenta de este pan vivirá eternamente. Quien me recibe se hará participante de mi propia vida» (Jn. VI);

5.º expóngales, finalmente, el dogma de la comunión de los santos, en virtud del cual el sacrificio de la Misa se aplica abundantísimamente no sólo a las benditas almas, sino también a los que peregrinamos en este destierro, y que por hallarnos rodeados de molestias y calamidades de todo género, necesitamos del auxilio y misericordia divina.

A fin de que los Ordinarios y demás encargados de la cura de almas puedan conseguir el resultado benéfico que las anteriores prescripciones intentan, no dejen de amonestar reiteradamente a los fieles que procuren ajustar su vida a los preceptos de Jesucristo, desterrando de su conducta todo aquello que sea menos conforme con los dictados de la fe y moral cristianas. Jamás se censan de reprobar tantos gastos inmoderados como los fieles, impulsados por la vanidad, hacen en ciertas ocasiones, omitiendo en cambio, el sacrificio de la Misa (1), que es donde con más abundancia se encuentran acumuladas las gracias y sufragios, por encerrar el tesoro inagotable de las riquezas divinas.

Finalmente, para mejor lograr los efectos mencionados reclamarán los pastores de almas la valiosa ayuda de las Cofradías del Santísimo Sacramento, que de conformidad con el can. 711 § 2, se establecen en todas las parroquias, y cuyo fin primordial es, precisamente, servir de ayuda y ejemplo a todos los fieles, estimulándoles al ejercicio del culto eucarístico.

Sí, con el divino auxilio, el pueblo cristiano corresponde gozoso a las exhortaciones de los Ordinarios y párrocos, el sacrificio eucarístico, que es el obsequio más honorable y grato que a Dios podemos ofrendar, se convertirá en fuente inagotable de vida y santidad para la salud de todo el mundo (A. A. S., Vol. XXXIII, pp. 389-391).

(1) No hace falta gran esfuerzo para pecatarse de que la Sagrada Congregación alude a los derroches que algunas familias hacen en coronas y otros adornos del féretro, etc.; mientras que a celebrar Misas por el eterno descanso del finado destinan una cantidad harto pequeña.

b) *Renuncia al derecho de presentación de párrocos.*

•El párroco—son palabras del can 451 § 1—es el sacerdote o la persona moral a quien la parroquia ha sido conferida en título con la cura de almas, que ha de ejercerse bajo la autoridad del Ordinario del lugar.

A su vez, el can. 471 se expresa en estos términos: «Si la parroquia estuviere unida *pleno iure* a una casa religiosa, iglesia capitular u otra persona moral, debe ser nombrado un vicario que ejerza la cura de almas actual...

Exceptuado el caso de legítimo privilegio o costumbre...; el Superior religioso, el Cabildo u otra persona moral, presenta el vicario al Ordinario del lugar, el cual, si lo juzga idóneo para el desempeño de dicho cargo, le conferirá la provisión canónica del oficio».

Previas estas nociones, veamos ahora el asunto presentado a la Congr. del Concilio, y por ella resuelto el 13 de julio de 1940. Tratábase de la parroquia erigida en el pueblo de *Santulussurgiu*, perteneciente a la diócesis Bosanense (Cerdeña), la cual Clemente XIV por la Bula *Inter multiplices* del 21 de septiembre de 1769, había unido *pleno iure* al arcipreste del cabildo catedral, de tal suerte que el canónico arcipreste por el mero hecho de obtener dicha dignidad es a la vez párroco habitual de la mencionada parroquia, con derecho a presentar vicario curado.

El actual canónico arcipreste renunció el 11 de marzo de 1929, al derecho de presentación, a tenor del can. 1451 § 1, según expresa el documento de la renuncia. Pero al vacar la parroquia el año 1937, surgió la duda sobre si se había de proveer en conformidad con el derecho común, esto es, previo concurso, o más bien según lo establecido en la citada Bula de Clemente XIV, como quiera que la renuncia presentada por el canónico arcipreste tenía carácter puramente personal.

Examinando los términos en que la renuncia está expresada, a primera vista pudiera creerse que implica perpetuidad, puesto que el renunciante invocó el can. 1451 § 1, en el cual se trata del derecho de patronato, y en él manifiesta la Iglesia sus vivos deseos de que los actuales poseedores se avengan a conmutarlo por sufragios, si no en su totalidad, al menos en lo concerniente a la presentación.

Pero ahondando un poco, échase de ver que la renuncia en cuestión ha sido puramente personal, sin afectar lo más mínimo a los sucesores, como consta por declaración expresa del canónico arcipreste, y además porque el citado can. 1451, no viene a cuento.

Efectivamente, en el caso que nos ocupa se trata de una parroquia unida *pleno iure* a la primera dignidad del Cabildo Bosanense, conforme al can 471 § 1; pero en modo alguno tiene que ver con el derecho de patronato. De donde se intiere el juicio que debemos formar de la renuncia presentada al Obispo, el 11 de marzo de 1929, por el canónico arcipreste.

No cabe duda que en sentido impropio puede éste renunciar al derecho de presentar el vicario curado, dejando en manos del Obispo

cuanto a la provisión de la parroquia concierne. Pero, considerada dicha renuncia en sentido estricto, forzosamente debemos declararla nula, como sea cierto que ni se trata de un derecho personal y privado, ni de un derecho concedido en favor de un particular en cuanto tal, a que se refiere el can. 72 § 2, sino de un derecho o facultad inherente a una persona moral eclesiástica, cual es la dignidad de arcipreste, facultad que ha sido otorgada a modo de ley; no siendo lícito, por consiguiente, a los particulares, renunciar a ella; así como tampoco les está permitido renunciar a los privilegios concedidos a modo de ley, según advierte el citado can. 72 §§ 3 y 4.

De lo dicho se desprende que la renuncia en cuestión, lejos de ser perpetua, reviste un carácter puramente personal y temporal, en cuanto tiene sólo apariencia de ceder el derecho de presentación, que dando, mientras tanto, el Obispo libre para designar el vicario que juzgue conveniente, sin previa propuesta; pero continuando en todo lo demás igual que antes la naturaleza de la vicaría.

Por tanto, como dicha renuncia no modificó la esencia de la vicaría, no queda sometida su provisión a la ley del concurso, que el can. 459 prescribe sólo cuando de proveer parroquias propiamente tales se trata.

RESOLUTIONES.—Propositiis itaque in Comitibus plenariis diei 13 iulii 1940 dubiis:

I. *An canonicus archipresbyter Capituli cathedralis Bosanensis iuri praesentandi etiam pro suis successoribus renuntiaverit in casu; et qualenus negative;*

II. *An parocia loci vulgo Santulussurgiu praemisso concursu conferenda sit in casu;*

Emi. Patres huius S. Congr. responderunt:

Ad I: *Negative.*

Ad II: *Provisum in primo, seu negative* (A. A. S., Vol. XXXIII, pp. 369-370).

c) *Derecho funeral.*

Bajo este título se contiene una interpretación práctica del canon 1233 § 1, la cual viene a completar, en cierto sentido, la respuesta de la Comisión del Código, que verán nuestros lectores en el último apartado de este Boletín.

La duda propuesta a la Congr. del Concilio se refiere a la parroquia de Arco, perteneciente a la Archidiócesis de Trento, establecida en la iglesia de Sta. María, que juntamente es colegiata, y especialmente en la ciudad, ejerce la cura de almas, en calidad de párroco, el canónigo arcipreste, ayudado por el cabildo colegial y por dos coadjutores, no beneficiados. La parroquia, además de la ciudad, consta de diez suburbios, denominados *fracciones*.

Los cinco más próximos a la ciudad, están sometidos a la jurisdicción inmediata del arcipreste-párroco, mientras que los otros cinco, por encontrarse alejados, sólo mediatamente le están sometidos.

En la administración de los cinco primeros le ayudan capellanes, apellidados *misarios*, con facultades que el párroco les concede *per modum actus*, al paso que en los otros cinco ejercen la cura de almas capellanes *curados*, con amplias facultades que el párroco les confiere cuando reciben el nombramiento.

Además, en dos de estos últimos suburbios hay un convento de franciscanos y otro de capuchinos.

Recientemente surgieron diferencias entre el arcipreste y cabildo, por una parte, y los mencionados conventos, por otra, en relación con la asistencia a los funerales que se celebran, bien en la ciudad, bien en los suburbios, sobre todo en los más alejados.

Dos clases de funerales se estilan en aquella parroquia, unos denominados *generales*, y respecto de éstos ninguna cuestión se platea, ya que a ellos asisten, así los clérigos seculares, como los religiosos de ambos conventos, en conformidad con el art. 1 de los Estatutos capitulares, que dice: «A los funerales generales... asisten todos los sacerdotes de la parroquia y también el clero regular de ambos conventos».

La cuestión versa, precisamente, respecto de los funerales apellidados *parciales*, como quiera que en éstos, ya se celebren en la ciudad, ya en los suburbios, los franciscanos y capuchinos reclaman el derecho de intervenir, después del arcipreste o del que le supla, y con preferencia, en todo caso, a los demás sacerdotes seculares que prestan sus servicios en la parroquia, siempre que, dichos religiosos, sean invitados por la familia o herederos del difunto. Insisten que no puede admitirse la vigencia del art. 7, cap. 13 de los Estatutos capitulares, donde se prescribe: «Para los funerales (*parciales*) que se celebren en las iglesias *filiales* (de los diez suburbios), en el caso de que, aparte los sacerdotes de las fracciones sean invitados otros sacerdotes, se dará la preferencia, en la invitación para tomar parte en los funerales, a los capellanes y canónigos, antes que a los sacerdotes del clero regular».

Pero a dichas afirmaciones hay que oponer los siguientes reparos: El can. 1233 § 1, tocante a los funerales, ordena entre otras cosas: «Clerici... ipsi ecclesiae addicti prae aliis omnibus invitari debent». La iglesia, a que alude el canon es, en primer término, la de la parroquia donde se celebra el funeral, a tenor de los cans. 1216-1217.

Entre los clérigos a la iglesia adscritos, se han de incluir con preferencia aquéllos que por lo menos sirven a la iglesia parroquial desempeñando en ella algún oficio relacionado con la cura de almas. Ahora bien, no puede afirmarse que los religiosos franciscanos y capuchinos estén adscritos a la iglesia parroquial y colegiata de la ciudad de Arco, ya que no prestan en ella sus servicios, como quiera que las iglesias, así de la ciudad como de los suburbios, son todas seculares y están regidas por el clero secular.

La respuesta de la Comisión del Código, con fecha 8 de abril de 1941, (cuyo contenido pueden ver nuestros lectores en el lugar correspondiente de este Boletín) corrobora esto que acabamos de afirmar, al

no reconocer entre los clérigos adscritos a que alude el canon mencionado, a los capitulares, en cuanto *tales*, fundándose principalmente en que el Cabildo, de suyo, según declara el can. 391 § 1, «esta instituido para tributar a Dios un culto más solemne en la Iglesia».

De donde parece inferirse que únicamente pueden ser considerados como adscritos a la iglesia, los clérigos que en ella ejercen la cura de almas bajo la autoridad del párroco. Quedan, por tanto, excluidos los religiosos de ambos conventos, ya que ninguna cura de almas ejercen, ni en la iglesia parroquial de la ciudad de Arco, ni en sus filiales.

Consta, en cambio, que ejercen dicha cura de almas, además del arcipreste juntamente con los dos coadjutores no beneficiados, los capitulares de la colegiata, por disposición del cap. 11 de los Estatutos capitulares, donde se declara que los canónigos de la colegiata «son auxiliares en la cura de almas para ayudar al arcipreste investido de la potestad parroquial...».

Por consiguiente, dichos capitulares, no en cuanto *tales*, sino en cuanto coadjutores del arcipreste, han de ser incluidos en la lista de los clérigos adscritos a la iglesia parroquial, y por lo mismo les corresponde ser invitados para asistir a los funerales, antes que los religiosos de ambos conventos. Otro tanto se ha de decir respecto de los capellanes, *misarios*, o curados, en los suburbios, puesto que todos ellos, inmediata o mediatamente, ejercen la cura de almas en calidad de coadjutores del arcipreste, y bajo su autoridad en la misma y única parroquia, ya que según el can. 476 § 2: «Los vicarios cooperadores (vulgarmente llamados coadjutores) pueden ser instituidos no ya para toda la parroquia, sino también para determinada parte de ella».

Ni se debilita la anterior argumentación con alegar que los Estatutos capitulares no constituyen de por sí ley diocesana, puesto que, con la aprobación del Obispo, crean derecho no sólo para el Cabildo, mas también para todos aquellos que de algún modo forman parte de él. Añádase a esto que las prescripciones contenidas en los repetidos Estatutos se hallan en perfecta armonía con el derecho común. Y de ahí que, al menos por este motivo, tienen virtud para obligar.

RESOLUTIO.—Proposito itaque in Comitii plenariis diei 5 iulii 1941 dubio: *An sustineatur caput XIII Statuti ecclesiae collegialis loci. Arco diei 14 aprilis 1925, funera quod spectat.*

Emi Patres huius Sacrae Congr. responderunt: *Affirmative* (A. A. S., Vol. XXXIV, pp. 101-103).

d) *Distribuciones corales.*

Entre los capitulares excusados de asistir a coro, sin quedar privados de los frutos de la prebenda ni de las distribuciones cotidianas, incluye el can. 420 § 1 n. 14, a los jueces sinodales, durante el tiempo que se hallen ocupados en el desempeño de este cargo.

Los negocios en que han de intervenir estos jueces pueden verse en los cc. 1576, 1940 y 2040.

Surgió la duda en el Cabildo de Trieste sobre si la gracia concedi-

da por el can. 420, tenía lugar aún en el caso que un juez sinodal dejara de asistir a coro por ocuparse en asuntos de su cargo cuando tienen asignada conveniente retribución, o por el contrario, se había de restringir a solos aquellos casos en que ningún estipendio percibe.

Dicho Cabildo tomaba pie para dudar, comparando los jueces sinodales con los Vicarios Capitular y General, los cuales según el canon 421 § 1 n. 3, mientras se dedican al desempeño de sus respectivos cargos están dispensados del coro, con derecho a percibir los frutos de la prebenda, mas no las distribuciones cotidianas.

Pues de lo dispuesto en el can. 420 es fácil argüir, a juicio del mencionado Cabildo, que los capitulares a quienes este canon se refiere, ganan las distribuciones cotidianas, a pesar de no asistir a coro, precisamente porque durante ese tiempo trabajan gratis; lo cual, además, concuerda con la práctica de la Sagrada Congregación del Concilio, según se lee in una *Gerunden*.—*Distributionum choralium* diei 20 februarii, 1915: «Puesto que, según lo establecido en el derecho canónico y el estilo de la Sagrada Congregación, ningún canónigo ausente del coro por desempeñar un cargo que se le haya encomendado, percibirá las distribuciones, siémpre que por dicho cargo reciba cóngruo estipendio».

Pese a tales razonamientos, es lo cierto que el citado can. 420 § 1, n. 14, no establece distinción alguna, antes señala una regla clara y terminante; en vista de lo cual, como quiera que la ley no distingue, tampoco nosotros debemos distinguir.

Además, valiéndonos de la analogía, es natural aplicar al caso presente la respuesta que dió la Comisión Intérprete, el 24 de noviembre de 1920, a la siguiente duda: «*Utrum in § 1 n. 1 can. 421: qui de licentia Ordinarii loci publice docent in scholis ab Ecclesia recognitis sacram theologiam aut ius canonicum, etiam comprehendí debeant canonici, qui de Ordinarii licentia docent, retributione peculiari pro lectione percepta; an tantum qui absque tali retributione theologiam vel ius susceperint edocendum*». La respuesta fué como sigue: «*Affirmative ad primam partem, negative ad secundam*».

Por consiguiente, arguyendo *a pari*, no hay razón para negar al canónigo, que a la vez es juez sinodal, el derecho a las distribuciones cotidianas cuando percibe honorarios por el ejercicio de ese cargo.

La misma razón corre para éste que para el profesor.

En cambio, no sería legítimo equipararlo con el Vicario Capitular ni con el Vicario General, por la diferencia tan marcada que entre éstos y aquel media.

En efecto, los cargos de Vicario Capitular y General son algo estable, que exige labor continua, y por lo mismo es natural que tengan remuneración proporcionada y fija; mientras que el oficio de juez sinodal no implica ocupación constante, ni son retribuidos todos sus trabajos, y ni aun aquellas causas que no son gratuitas tienen señalados honorarios fijos; todo lo cual da motivo suficiente para que se apliquen normas diversas a unos y otros, como en efecto, hacen los cáns. 420 § 1 n. 14, y 421 § 1, n. 3.

Nada extraño es, por tanto, que atendidas todas esas razones, la Sagrada Congregación haya respondido *afirmativamente* a la duda propuesta en los siguientes términos: An Capitularis absens a choro dum munere iudicis synodalis fungitur, lucretur distributiones quotidianas, etiamsi peculiarem retributionem ratione huius muneris percipiat (A. A. S., Vol. XXXIV, pp. 299-300).

IV

Instrucción de la Sagrada Congregación de Sacramentos acerca de las normas que deben observar los párrocos al practicar las investigaciones canónicas antes de admitir al matrimonio a los que tratan de contraerlo (can. 1020).

Con verdadero sentimiento nos hemos de limitar a reproducir aquí sólo algunos párrafos de tan interesante documento, por no permitir otra cosa el espacio de que disponemos.

Es el matrimonio asunto de importancia suma, y gravísimas las consecuencias que pueden seguirse de no contraerlo como es debido. Nada tiene de extraño, por consiguiente, que la Iglesia extreme la diligencia, a fin de que se cumplan todos aquellos requisitos previos, de cuya omisión pudieran seguirse daños difíciles de reparar, y a las veces completamente imposible.

Tal es el fin que persigue la presente Instrucción, orientada principalmente a exponer el alcance del can. 1020, y lo que los párrocos han de practicar para mejor cumplir sus prescripciones, y a la vez sirve de auxiliar a los Ordinarios, tocante a las normas que éstos habrán de dictar.

El canon citado consta de tres párrafos, indicando en los dos primeros los trámites previos que los párrocos han de llenar, y expresando en el tercero el derecho que compete a los Ordinarios de dictar normas peculiares para el mejor resultado de las investigaciones.

A tres capítulos se reducen las causas de donde puede originarse la nulidad o ilicitud de un matrimonio; a saber:

- a) *por obstar un impedimento matrimonial propiamente dicho;*
- b) *por algún vicio del consentimiento;*
- c) *por defecto de la forma canónica;*

a) Tocante al párroco: el derecho y deber de practicar las investigaciones corresponde al que pertenece asistir al matrimonio, el cual, de no excusarle una causa justa, *es el párroco de la esposa* (c. 1097 § 2).

Sin embargo, también el párroco del esposo, ya por propia iniciativa, bien a ruegos del esposo mismo o del párroco de la esposa, procurará informarse hasta donde convenga, para cerciorarse de la libertad del esposo, enviando sin demora al párroco de la esposa el resultado de sus investigaciones, juntamente con los demás documentos necesarios (fe de bautismo, etc.) que en su archivo parroquial se encuentren.

Mas, cuando los párrocos pertenecen a distintas diócesis, el envío de dichos documentos se hará siempre por medio de la Curia Episcopal—la cual tiene además obligación de extender las testimoniales, dando fe del estado libre del esposo—al párroco de la esposa, cuando éste, según costumbre, asista al matrimonio; y viceversa, por medio de la Curia Episcopal de la diócesis a donde pertenezca la esposa, cuando por excepción, el matrimonio se celebre ante el párroco del esposo.

Vivamente desea la Sagrada Congregación que antes de pasar a la celebración del matrimonio, el párroco a quien compete asistir, obtenga de su Curia la licencia, por otro nombre denominada el *nilhil obstat*; deseo que se convierte en riguroso precepto cuando los párrocos de los esposos pertenecen a distintas diócesis.

A fin de proceder con mayor diligencia en asunto de tanta gravedad, la Curia Episcopal habrá de exigir con todo rigor que el párroco a quien se ha de conceder el *nilhil obstat*, envíe a dicha Curia, con la debida antelación, todos los documentos prematrimoniales y la *copia* correspondiente, cuyo modelo se encuentra en el Apéndice de esta *Instrucción*, con todas las noticias que allí se indican. De dicha copia habrá de hacer uso, tanto la Curia al extender el *nilhil obstat*, como el párroco al conceder su licencia al sacerdote que haya de asistir al matrimonio, aun cuando éste se celebre fuera de la parroquia de aquel; y luego se guardará diligentemente en el archivo parroquial del lugar donde el matrimonio se haya celebrado.

Es obligación *grave* del párroco el practicar las investigaciones previas, y en modo alguno se ha de considerar exento de su cumplimiento, aun cuando en algún caso tenga certeza moral de que nada obsta a la validez y licitud de determinado matrimonio.

Debe, además, practicarlas *personalmente*, de no excusarle una causa justa.

b) En orden *al tiempo* de verificar las investigaciones, está preceptuado que se hagan «*en tiempo conveniente, antes de la celebración del matrimonio*», es decir, antes de las proclamas o durante ellas.

c) Constituyen la *materia de las investigaciones* todas aquellas cosas que de algún modo puedan impedir la celebración del matrimonio. Por tanto, además de lo señalado en el can. 1020 § 2, recaerá la investigación sobre los extremos siguientes: si los esposos, están bautizados y confirmados, y en caso afirmativo se habrán de procurar los respectivos documentos, teniendo en cuenta que *la fe de bautismo debe ser reciente, hasta tal punto que su redacción no exceda un plazo de seis meses antes de la fecha en que se celebre el matrimonio*, debiendo consignarse en ella los datos que señala el can. 470 § 2, y el artículo 225 de la *Instrucción* dada por esta misma Congregación el 15 de agosto de 1936.

d) Por último, en cuanto *al modo* de realizar el examen, ordena el mencionado can. 1020 § 3 que haga el párroco las preguntas a cada uno de los cónyuges *por separado y recatadamente*, sobre todo al re-

ferirse a impedimentos o circunstancias que puedan producir rubor o infamia.

El examen de los esposos ha de versar principalmente sobre tres puntos, como indica el citado canon:

- a) *ausencia de impedimentos;*
- b) *libertad del consentimiento;*
- c) *suficiente conocimiento del catecismo.*

Respecto del *primer punto*: les preguntará si tienen algún impedimento, sobre todo dirimente, insistiendo en particular sobre los ocultos, provenientes de voto, crimen, etc.

Los principales casos llevados a la Santa Sede en demanda de convalidación, se refieren a matrimonios celebrados con impedimento de consanguinidad o afinidad en segundo grado.

Para evitar los errores que a veces se deslizan al hacer el cómputo de los grados en los impedimentos de consanguinidad o afinidad, al pedir la dispensa a la Santa Sede, se adjuntará a las preces el *árbol genealógico*.

En cuanto a la *libertad del consentimiento*: pregúnteles el párroco si van a contraer el matrimonio libre y espontáneamente, o acaso impulsados por la fuerza, el miedo o por ruegos o consejos importunos. Estas preguntas las ha de hacer con más insistencia a la esposa, como más expuesta a coacciones.

Ni se dé por satisfecho el párroco con sólo las respuestas negativas de los contrayentes, sino que deberá acudir a otros medios para cerciorarse mejor de la libertad del consentimiento; sobre todo cuando los futuros se mueven a celebrar el matrimonio por salir de algún atolladero, principalmente si lo hacen con vistas a evadir el castigo con que, de no contraerlo, les amenaza la ley civil. Tengan muy presente los párrocos que uno de los principales capítulos de nulidad de los matrimonios llevados a los tribunales eclesiásticos es el concerniente a la coacción y el miedo.

Ha de versar también el examen acerca de una grave infamia que en algunos lugares se va introduciendo, cual es la de intentar contraer el matrimonio bajo condición suspensiva o irritativa, con el propósito de quedar libres después de algún tiempo, para celebrar otro (A. A. S., Vol. XXXIII, pp. 297-318).

V

Decreto sobre la admisión de alumnos en los Seminarios o en las comunidades religiosas.

De común acuerdo la Sda. Congr. de Religiosos y la de Seminarios y Universidades, el 25 de julio de 1941, decretaron lo siguiente:

Antes de ser admitidos en el Seminario los que, por cualquier título, hubieran pertenecido a un Instituto Religioso, deberá el Ordinario recurrir a la Sda. Congr. de Seminarios y Universidades, la cual, una

vez terminada las investigaciones que juzgue oportunas, manifestará su parecer al Ordinario.

Asimismo, antes que sean admitidos en un Instituto religioso los que, por cualquier motivo, hubieran abandonado el Seminario, los Superiores religiosos acudirán a la Sda. Congr. de Religiosos, la cual, a su vez, hará presente a dichos Superiores el juicio que del caso haya formado, después de verificar los trámites que crea útiles (A. A. S., Vol. XXXIII, p. 371).

Según declara el can. 538, cuatro condiciones se requieren para que uno pueda ser admitido al estado religioso, a saber: que sea católico, carezca de legítimo impedimento, tenga recta intención y se halle dotado de las correspondientes cualidades que le hagan idóneo para sobrellevar el peso de las observancias del Instituto religioso donde pretende ingresar.

Cuáles sean los impedimentos que obstruyen la entrada, el canon 542 se encarga de decirlo.

A su vez, el can. 544, detalla los informes que los Superiores religiosos deben procurar para cerciorarse de que el aspirante reúne las debidas condiciones, de suerte que pueda ser admitido.

Aparte la fe de bautismo y de confirmación, que deben llevar así las mujeres como los varones, y las testimoniales del Ordinario de origen, y de todos los demás en cuyas diócesis hubieran permanecido más de un año, después de haber cumplido los catorce de edad, que se exigen para todos y solos los varones, se necesitan peculiares informes por razón de circunstancias especiales en que algunos se han encontrado, de las cuales se ocupan los §§ 3-5 de este mismo canon.

Es el § 3 el que de momento nos interesa, por la relación que parece guardar con la primera parte del Decreto arriba transcrito, cuyas son estas palabras: «*Antequam in Seminarium admittantur qui, quocumque titulo ad familiam Religiosam pertinuerint...*»

No cabe duda que dentro de una expresión tan amplia como la por nosotros subrayada, forzosamente hemos de incluir más sujetos que los comprendidos bajo los términos «religiosos» y «novicios», y por ende que deberá comprender también a los *postulantes* (cfr. can. 539), ya que éstos, por su condición de tales, pertenecen de algún modo a la familia religiosa, aunque no les ligue con ella un vínculo tan estrecho como a los novicios.

Pero ¿agotarán las tres categorías mencionadas toda la virtualidad de la cláusula en cuestión, o será preciso darle aún mayor alcance?

O para decirlo en otros términos, ¿hay acaso otros sujetos a quienes se pueda legítimamente aplicar el calificativo de que han pertenecido *por algún título* a una comunidad religiosa?

Repasando el Código encontramos algunos cánones que tal vez pudieran arrojar alguna luz sobre este punto.

Nos referimos, además del 544 ya mencionado, a los cc. 514 y 1221.

Tocante a la administración de los últimos sacramentos, equipara el can. 514 con los profesos y novicios a los educandos, huéspedes,

criados y enfermos que habitan en la casa religiosa; pero esa no es razón suficiente para considerarlos incluidos en el Decreto de que nos venimos ocupando, puesto que se trata de cosas completamente dispares, y los títulos de formación intelectual, servicio, etc., no constituyen vínculo jurídico de pertenencia al Instituto religioso a que alude el mencionado Decreto, sobre todo considerando que lo ahí establecido, más bien que un favor a los interesados, tiene razón de privilegio para los religiosos.

Pero si esto es cosa clara, ya no lo es tanto si pasamos a considerar los cáns. 544 y 1221, en relación con los apostólicos, es decir, aquellos jóvenes que se están preparando para, en su día, comenzar el noviciado en el Instituto religioso al cual pertenece el colegio donde tales jóvenes se forman intelectual, moral y religiosamente.

En efecto, el can. 544 § 3, exige testimoniales peculiares cuando se trate de admitir en religión a los que hubiesen estado en algún Seminario, colegio, postulante o noviciado de otro Instituto religioso.

Según muchos autores opinan, la palabra *colegio*, por el canon empleada, designa precisamente los mismos a que alude el can. 642 § 1, n. 2.º, o sea los regentados por religiosos o sacerdotes, y que se destinan a la formación de los aspirantes al sacerdocio o al estado religioso, en cuya categoría entran de lleno las denominadas *escuelas apostólicas*.

Sí, pues, tratándose de las testimoniales, se equiparan los apostólicos a los postulantes, no parece carezca de fundamento la opinión de los que creen que también les alcanza lo establecido en el Decreto de referencia, ya que son cosas análogas evidentemente; y además, si nos fijamos en su misma naturaleza, no se ve que exista una diferencia muy marcada entre la condición de unos y otros, fuera de la duración.

A su vez la Comisión del Código, en la respuesta del 20 de julio de 1929, sobre el can. 1221; equiparó los apostólicos a los postulantes, declarando que ni a unos ni a otros se extiende lo establecido en dicho canon tocante a los funerales de los *religiosos y novicios*, contra lo que algunos autores sostenían.

Aun reconociendo que estas consideraciones tienen positivo valor, como por otra parte nos hallamos en presencia de un documento que cae dentro del can. 19, y por tanto se debe interpretar en sentido estricto; a pesar de la semejanza que puede haber entre los apostólicos y los postulantes, como quiera que tampoco dejen de existir sus diferencias, bastará con defender que sólo a estos últimos afecta la primera parte del Decreto, lo cual vale tanto como decir que si un sujeto que hubiera estado en alguna escuela apostólica, solicita ingresar en un Seminario, no hace falta acudir a Roma para admitirlo.

Mas vengamos ya al segundo punto, relativo a los ex-seminaristas que pretenden abrazar el estado religioso.

¿Qué alcance hemos de dar a la frase: *qui quavis de causa e Seminario egressi sunt*?

Por cuatro motivos puede un seminarista abandonar el Seminario:

a) porque terminó la carrera; b) porque los Superiores le han despedido; c) porque no se encuentra con fuerzas para el estado clerical; d) porque sintiéndose llamado al estado religioso, deja el Seminario para ingresar en religión.

Damos por descontado que a nadie se le ocurrirá dudar sobre si los del primer grupo, están incluidos; pues bien claro resulta que nada tiene que ver con ellos el presente Decreto, ya que su salida del Seminario no obedece a otra causa sino a que expiró el plazo de su estancia en él.

También es cosa manifiesta que a los comprendidos en el segundo y tercer grupo les coge de lleno, y por tanto para ser admitidos en un Instituto religioso deben los Superiores acudir antes a la Sda. Congregación de Religiosos.

Tocante a los del último grupo, ya no es tan claro si quedan o no comprendidos. En efecto, según hemos apuntado arriba, el presente Decreto guarda cierta relación con lo de las testimoniales, y de éstas no quedan libres—lo hemos dicho también—los sujetos a que nos referimos. Mas, como por otra parte sea tan notable la diferencia entre éstos y los pertenecientes a los dos grupos anteriores, nada tiene de extraño que igualmente la haya en cuanto a los requisitos para su admisión para religiosos, pues respecto de quienes dejan el Seminario con el objeto de abrazar la vida religiosa, si su comportamiento mientras allí permanecieron había sido satisfactorio—y acerca de ese extremo deben informarse los Superiores antes de admitirlos (cfr. canon 344 § 3, ya citado),—motivo fundado hay para suponer que serán también después buenos religiosos, mientras que, por el contrario aquéllos que fueron despedidos del Seminario, o lo abandonaron por falta de ánimo para llevar la carga del estado clerical, razones hay para temer que tampoco resulten bien como religiosos, a no ser que hayan cambiado; y esto la Sda. Congregación se encargará de comprobarlo por los medios que juzgue oportunos, luego que los Superiores religiosos le comuniquen el propósito de dichos ex-seminaristas de ser admitidos en el Instituto religioso.

Por todo lo cual podemos concluir afirmando que únicamente a los catalogados en los grupos segundo y tercero afecta lo establecido en el presente Decreto.

Que había motivo para dudar acerca de los que dejan el Seminario con el fin de entrar en religión, lo confirma el hecho de la consulta que una Orden religiosa elevó a la Sda. Congregación; y, a su vez, la respuesta dada por este Dicasterio, pone en claro que no se refiere a ellos.

VI

Disposiciones de la Sda. Congregación de Ritos.

a) *El Arcángel S. Miguel, Patrono y Protector de los radiólogos y radioterapeutas.*

Entre los maravillosos descubrimientos de los tiempos modernos;

ocupa, sin duda, lugar preeminente la invención de la radiología y radioterapia...

Mas, como el empleo de semejantes inventos no carezca de algún peligro para los enfermos en cuyo beneficio se aplican; a fin de que ni a éstos ni a los médicos les falte la ayuda del cielo, conviene que el pueblo cristiano implore la intercesión de los Angeles y Santos.

A tal efecto, el Presidente de la Asociación radiológica italiana, en nombre de casi todos los radiólogos de su nación, elevó humildes preces a Su Santidad Pío XII, regándole se dignara nombrar a S. Miguel, Patrono y Protector de los radiólogos.

Presentadas y recomendadas esas preces por el Emo. Cardenal Prefecto de la Congr. de Ritos, a 15 de enero de 1941, el Santo Padre les dispuso benévola acogida y adjudicó dicho Patronato a San Miguel, «ut Quem contra nequitiam diaboli—son palabras de la Sda. Congregación—praesidium experimur, Eum in nostri infirmitatibus solatium habeamus» (A. A. S., Vol. XXXIII, p. 128).

Estas últimas palabras ponen de manifiesto el motivo de escoger a S. Miguel, en lugar de S. Rafael, que parecía el indicado, puesto que la liturgia designa a éste con el título de médico.

En lo cual debemos ver una como llamada de atención y saludable enseñanza para quienes de tal forma excluyen la intervención diabólica en las cosas naturales, que al menos prácticamente, vienen casi a negarla por completo.

Pero, como reza el adagio vulgar, todos los extremos son viciosos, y por lo mismo se debe poner cuidado de no incurrir en ese, ni tampoco en el contrario, de atribuir excesiva influencia al demonio en las cosas humanas, lo cual proviene a veces de imaginaciones exaltadas, y otras del empeño en buscar un subterfugio para disculpar cómodamente los propios desaguisados, atribuyéndolos a quien sin duda, le sobra malicia para otros mayores; pero que en realidad no ha tenido la menor intervención, por no ser necesaria en la mayoría de los casos, ya que se lo dan todo hecho los mismos que luego quieren hacerle cargar con el mochuelo.

b) *Lámpara del Santísimo Sacramento y luces para las funciones sagradas.*

Cuántas veces la Sagrada Congregación de Ritos se ha visto en el caso de tener que adoptar alguna medida concerniente a la lámpara que día y noche debe alumbrar ante el Santísimo Sacramento del altar, ha seguido la norma de no conceder la luz eléctrica por indulto general, antes insistió siempre que se cumpliera la ley tradicional que prescribe el uso de la cera de abejas o aceite de olivos, sin excluir otros aceites en caso de necesidad; obrando así para conservar el sentido simbólico de nuestra fe y caridad, y según la índole del culto, la destrucción sensible de la materia en él empleada. Finalmente, la Sagrada Congregación hubo de recopilar su legislación respecto de la luz eléctrica en el Decreto n. 4322 el 24 de junio de 1914. Pero dos años

más tarde, ante las exigencias de la guerra europea y accediendo a los ruegos de muchos Ordinarios, por Decreto n. 4331, de 23 de febrero de 1916, concedió indulto temporal para poder emplear la luz eléctrica como último recurso.

Ahora bien, como con la actual guerra se hayan presentado idénticas dificultades, esta Sagrada Congregación, convenientemente facultada por el Sumo Pontífice, con fecha 13 de marzo de 1942, derogando la prescripción del can. 1271 y del Ritual Romano, tit. IV, cap. I, n. 6, así como también los Decretos de la propia Sagrada Congregación, en conformidad con el Decreto n. 4334 del 23 de febrero de 1916, de nuevo confía a la prudencia de los Ordinarios, que mientras duren las circunstancias, ordinarias o extraordinarias de la guerra, donde falte totalmente el aceite de olivas o la cera de abejas, o no se puedan adquirir sin grave dificultad o a precios muy elevados, permitan cebar la lámpara del Santísimo Sacramento, con otros aceites, vegetales a ser posible, y en último término autoricen el uso de la luz eléctrica.

Asimismo encomienda a la prudencia de los Ordinarios que, mientras duren las sobredichas circunstancias de la guerra, dada la escasez de cera de abejas, puedan reducir el número de velas que estaba señalado para las funciones sagradas, sustituyendo con otras tantas luces, sin excluir la eléctrica, las velas que se supriman (A. A. S., Vol. XXXIV, p. 112).

VII

Decretos de la Sagrada Penitenciaría.

a) *Se faculta a los sacerdotes confinados en campos de concentración para oír las confesiones de cuantos por cualquier motivo residan en los mismos lugares.*

Nuestra madre la Iglesia, siempre compasiva y bondadosa con sus hijos, sobre todo cuando se encuentran sometidos a la prueba y al dolor, con el fin de proveer en la forma más conveniente a la salud espiritual de quienes al presente la autoridad pública tiene confinados en campos de concentración, faculta a los sacerdotes que se encuentran en idéntica situación, para administrar el sacramento de la penitencia a todos los que allí residen, ya sea en calidad de confinados, ya por razón de desempeñar algún cargo con aquellos relacionado, siempre que dichos sacerdotes hubieran obtenido, de su Ordinario propio, jurisdicción para oír confesiones y no hayan sido privados de ella.

Habiendo el Cardenal Penitenciario Mayor puesto en conocimiento de nuestro Santísimo Padre Pío XII el contenido de este Decreto el 15 de febrero de 1941, Su Santidad lo confirmó y mandó publicarlo (A. A. S., Vol. XXXIII, p. 73).

La provisión del presente Decreto es análoga a la del can. 833, respecto de los sacerdotes que viajan por mar.

b) *Indulto concerniente a los ejercicios piadosos mensuales.*

Tiene la Iglesia concedidas varias indulgencias a quienes durante un mes practiquen ciertas obras piadosas por ella señaladas.

En ocasiones deja a la libre elección de cada uno la fecha en que se ha de comenzar dicho plazo; pero a veces señala expresamente el día primero de tal o cual mes. Para el de marzo existía, sin embargo, una concesión especial, y en virtud de ella podían terminarse los ejercicios piadosos el día de San José, tomando de febrero doce días (Cfr. *Preces et pia Opera Indulgentiis dilata*, ed. de 1938, n. 428. Nota).

Pues bien, lo que hasta ahora constituía una excepción en honor de San José, en adelante adquiere carácter de regla general, gracias a la concesión hecha por Pío XII el 10 de marzo de 1941.

He aquí el contenido del Decreto.

Nuestro Santísimo Padre Pío XII, en la audiencia concedida el 15 de febrero de 1941 al Cardenal Penitenciario Mayor, se dignó decretar:

En forma análoga a lo que estaba concedido para el piadoso ejercicio del mes de marzo en honor de San José, siempre que se juzgue oportuno terminar los piadosos ejercicios que en iglesias u oratorios públicos, y también en los semipúblicos, respecto de las personas a quienes está permitido usar de estos últimos, se practican públicamente durante un mes, siempre que se juzgue oportuno, repetimos, terminarlos en día festivo, y éste no coincida con el último día del mes, bien porque a los fieles resulte más fácil confesar y comulgar al final del piadoso ejercicio, o por otra causa justa, en cualquiera de ambas hipótesis, se puede comenzar otro día cualquiera, ya sea del mes que, según costumbre, se celebra, ya sea del mes anterior; a condición de que dicho ejercicio se practique por espacio de treinta días consecutivos (A. A. S., Vol. XXXIII, p. 129).

El Decreto no dice a quién corresponde formar juicio sobre la oportunidad del cambio de fecha para comenzar el piadoso ejercicio.

Creemos que ni se puede conceder a los simples fieles, ni tampoco hay motivo para reservarlo al Ordinario, y por consiguiente, que el llamado a decidir será el sacerdote a cuyo cargo se halle la iglesia u oratorio, donde el piadoso ejercicio se haya de practicar.

c) *Decreto aumentando las facultades para conceder indulgencias.*

El can. 912 dice que: «fuera del Romano Pontífice... únicamente pueden conceder indulgencias, con potestad ordinaria, aquellos que por el derecho expresamente han sido facultados».

Consultando los cánones respectivos se advierte que gozan de semejante poder: los Cardenales (can. 239 § 1, n. 24), Arzobispos (can. 274, n. 2), Obispos residenciales (can. 349 § 2, n. 2), Vicarios y Prefectos Apostólicos (can. 294), Abades y Prelados *nullius* (can. 323).

Hasta ahora los Cardenales podían conceder 200 días de indulgencia, 100 los Arzobispos, y los demás 50 días. En adelante pueden con-

ceder: los primeros, 300 días, los segundos, 200, y los restantes, 100 días, cada vez.

Es una gracia que, así estos dignatarios, como los fieles, en cuyo beneficio redundan las indulgencias por aquellos concedidas, han de agradecer al Papa felizmente reinante, el cual en reconocimiento a las sentidas manifestaciones de afecto y acatamiento que de todas partes recibió con motivo de sus bodas de plata episcopales, quiso corresponder dando esa muestra de paternal benevolencia, según manifestó al Cardenal Penitenciario Mayor el 8 de junio de 1942, y figura en el Decreto de la Sda. Penitenciaria publicado el 20 de julio siguiente.

Y no fué sólo eso. Extendió también las facultades del can. 914, relativas a la Bendición Papal.

Autorizaba este canon a los Obispos para dar dicha bendición con indulgencia plenaria, dos veces cada año, en sus respectivas diócesis; y a los Vicarios y Prefectos Apostólicos, Abades y Prelados *nullius*, una vez al año, en sus territorios. Pues bien, ahora, merced a la benigna concesión de Su Santidad, los Obispos la podrán dar *tres veces* al año, y los otros, *dos veces*, ateniéndose en lo demás a lo establecido en el canon de referencia, o sea que los Obispos, una de las veces la han de dar precisamente el día de Pascua de Resurrección, y los demás Prelados, en dos fiestas a elegir entre las más solemnes del año (Cfr. A. A. S., Vol. XXXIV, p. 240).

d). *Declaración respecto de la indulgencia plenaria aneja a los crucifijos, lucrable sólo en el artículo de muerte.*

Desde hace algún tiempo, con gran admiración de los fieles, se exhiben crucifijos, asegurando que llevan aneja indulgencia plenaria, lucrable por los enfermos cuantas veces, con corazón contrito, exhalando actos de amor y dolor, besen uno de esos Crucifijos, que dicen haber sido benditos por algún Prelado, en virtud de facultad peculiar obtenida del Sumo Pontífice.

Recientemente han acudido algunos a la Sda. Penitenciaria, preguntando si era cierto que, de hecho, se hubiera concedido semejante gracia en la forma que propalan; y añaden, también, que dicha noticia, por lo extraordinario de su contenido, ha producido no poca admiración.

En vista de eso, la Sda. Penitenciaria—como encargada de juzgar respecto de la concesión y uso de las indulgencias—para precaver falsas interpretaciones acerca de la benignidad de nuestra santa Madre la Iglesia en esta materia, juzgó no ya oportuno, pero hasta necesario recordar a todos las dos declaraciones al asunto concernientes, dadas, la primera por el Sto. Oficio, con fecha 10 de junio de 1914, y la segunda por la Sda. Penitenciaria el 23 de junio de 1929 (1). Y de nuevo de-

(1) Es de advertir que estas dos declaraciones las había motivado el hecho de asegurar algunos que había sacerdotes facultados para bendecir Crucifijos con indulgencia plenaria, lucrable *folies quoties* por cuantos los besaban, estuviesen enfermos o sanos.

clara cómo los Crucifijos, que actualmente se distribuyen, enriquecidos con semejante gracia, debe entenderse que han sido bendecidos en la forma expresada en las declaraciones de referencia; de suerte que la indulgencia plenaria sólo se puede ganar a la hora de la muerte y con tal que cumplan los demás requisitos.

Habiendo el Cardenal Penitenciario Mayor referido todas estas cosas al Sumo Pontífice en la Audiencia del 4 de julio de 1942. Su Santidad aprobó, confirmó y mandó publicar la declaración hecha por la Sda. Penitenciaria (A. A. S., Vol. XXXIV, p. 303).

VIII

Dudas resueltas por la Comisión del Código durante los años 1941-1942.

De iure funerandi.

D. An sub verbis can. 1233 § 1: *clerici... ipsi ecclesiae addicti*, veniant etiam ecclesiae cathedralis vel collegialis capitulares, qua tales.

R. Negative.

El Sto. Oficio, al cual, en aquella fecha estaba encomendado todo lo concerniente a las indulgencias, desautorizó semejantes interpretaciones, declarando que las referidas facultades sólo autorizaban a sus poseedores para bendecir los crucifijos con indulgencia plenaria, lucrable por cualquier fiel cristiano que hallándose en el artículo de la muerte los bese o toque, aun cuando el crucifijo no pertenezca al enfermo, sino que sólo se lo presenten para dicho objeto, y a condición de que haya confesado y comulgado, o si esto no le fuera posible, tenga dolor de sus culpas, pronuncie devotamente con los labios, si puede, y si no, con el corazón, el Smo. Nombre de Jesús, y acepte resignado la muerte enviada por Dios en castigo del pecado (A. A. S., Vol. VI, pp. 347-348).

No transcurrieron muchos años sin que volvieran algunos a sostener lo contrario de lo expresado en ese Decreto, insistiendo en afirmar que había sacerdotes que gozaban de facultad para bendecir crucifijos con indulgencia plenaria *toties quoties* se besaran por quien quiera que lo hiciese.

A fin de evitar abusos y poner coto a interpretaciones infundadas, el año 1929, la Sda. Penitenciaria, a quien había Benedicto XV anexionado la sección de indulgencias, hubo de tomar cartas en el asunto para poner en claro qué fundamento pudiera tener el dicho de quienes aseguraban haber sufrido ciertas modificaciones lo dispuesto por el Sto. Oficio el año 1914. Consultado Pío XI, de santa memoria, que a la sazón gobernaba la Iglesia, manifestó que continuaba en pleno vigor la sobredicha declaración del Sto. Oficio, aún respecto de cualesquiera concesiones hechas posteriormente por cualquier Oficio de la Sta. Sede, o por el Sumo Pontífice personalmente y de viva voz, y mandó que volviera a insertarse en A. A. S. el texto del mencionado Decreto del Sto. Oficio, como, en efecto, se verificó, según puede verse en el Vol. XXI, p. 510.

Cualquiera podría creer, después de todo esto, que esa causa había pasado a la categoría de cosa juzgada, y por tanto que ya no sería necesario volver a insistir sobre ella; mas no fué así. Todavía creyeron algunos encontrar ciertos resquicios por donde introducirse, atreviéndose a sostener que, si no los sanos, al menos los enfermos que se hallan en peligro de muerte, pueden ganar indulgencia plenaria *toties quoties*, besando dichos crucifijos.

La Sda. Penitenciaria, según vimos arriba, se encargó de manifestarles que semejante distinción carecía de fundamento.

Trata este canon del acompañamiento del cadáver al ser trasladado a la iglesia y cementerio para los funerales y enterramiento. Deja a la libre elección de la familia y herederos del difunto invitar a los clérigos seculares, religiosos y piadosas asociaciones, sin que pueda el párroco excluir a tales invitados, como no sea por exigirlo una causa justa y grave, aprobada por el Ordinario; pero añade a continuación que la familia y herederos del difunto deben invitar a los clérigos adscritos a la iglesia funerante, con preferencia a otros cualesquiera.

Ahora bien, puede ocurrir que las iglesias catedrales y colegiadas sean a la vez parroquiales (cfr. can. 415 § 1). ¿Qué decir en tales casos, cuando se trate de celebrar el funeral de un feligrés perteneciente a semejantes parroquias? ¿Tienen derecho a ser invitados con preferencia, los capitulares, es decir, los canónigos y *beneficiados*? Incluimos también a éstos, ya que en el caso presente no hay por qué tomar la palabra «capitulares» en sentido estricto, o sea como equivalente a *canónigos*, nada más.

La Comisión del Código resolvió que no les corresponde semejante derecho, considerados *reduplicative ut capitulares*. La razón es obvia. En efecto, el Cabildo y la parroquia son entidades distintas, con sus derechos y deberes propios, que el canon últimamente citado se encarga de destindar.

Claro está que los capitulares por el mero hecho de formar parte del Cabildo, no pertenecen también a la parroquia aneja, lo cual, sin embargo, no impide que por otro título puedan estar adscritos a ésta, bien sea por desempeñar el cargo de vicarios cooperadores, bien porque, sin llegar a eso, ayuden al párroco por deber de caridad, según recomienda el mencionado can. 415 § 5.

Y en ambos casos no hay duda que les asistirá legítimo derecho a ser invitados antes que otros cualesquiera, por los servicios que a la parroquia prestan; siendo ese precisamente el motivo a que atiende el Código para conceder la mencionada precedencia sobre todos los demás.

No se ha de olvidar, en efecto, que la Iglesia, en lo concerniente al derecho funeral, busca la manera de compaginar dos cosas que a primera vista pudieron parecer antagónicas, cuales son dejar a salvo la conveniente libertad de los fieles para elegir, si les place, iglesia distinta de la parroquia a que pertenecían, donde les celebren sus funerales; y, ya sea que éstos tengan lugar en la propia parroquia, ya en otra iglesia, autoriza a la familia y herederos del difunto para que, si lo desean, inviten a tomar parte en los funerales a clérigos que no pertenecen a dicha iglesia, procurando al mismo tiempo que no se vean privados de sus legítimos emolumentos aquellos ministros a quienes en vida tocó atender a los fieles de referencia en sus necesidades espirituales.

El can. 1233 § 1, según hemos visto, y los cc. 1236-1237, donde se regula lo concerniente a la *porción parroquial*, proveen de suerte que todo quede conveniente atendido.

De iure funerandi moniales.

D. Utrum parrocho an cappellano, ad normam can. 1230 § 5, competit ius funerandi moniales ab Ordinarii loci iurisdictione non exemptas iuxta can. 615.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

En relación con las diversas clases de personas, señala el can. 1230, en sus distintos apartados a qué sacerdote corresponde levantar el cadáver del lugar donde se halla, conducirlo a la iglesia y celebrar los funerales. En el § 5 se expresa de esta forma: «Tocante a las religiosas y novicias, que hubieren fallecido en la casa religiosa, se encargarán otras religiosas de trasladar su cadáver a los umbrales de la clausura; y desde allí, cuando se trate de religiosas no sometidas a la jurisdicción parroquial, su propio capellán lo acompañará hasta la iglesia u oratorio de la casa religiosa, donde celebrará las exequias».

El contenido del can. 615 es como sigue: «Los regulares, incluidos los novicios, tanto varones como mujeres, con sus casas e iglesias, exceptuadas las monjas que no dependan de los Superiores regulares, están exentos de la jurisdicción del Ordinario local, fuera de los casos señalados por el derecho».

La exención de los religiosos respecto del párroco no corre parejas con la misma respecto del Ordinario de lugar. Ciertamente los exentos en relación con éste, gozan del mismo privilegio en orden al párroco, mas no existe esa igualdad en el caso contrario, o para decirlo en otros términos, la dependencia respecto del Ordinario no lleva consigo la dependencia respecto del párroco. Y se comprende muy bien que así sea, ya que existe no pequeña diferencia entre la potestad de los Ordinarios y la de los párrocos.

Las monjas, hallense o no bajo la jurisdicción de los Ordinarios de lugar, siempre gozan de independencia tocante a los párrocos, en virtud de lo dispuesto por los cáns. 514 §§ 2, 4; correspondiendo al confesor la administración de los últimos sacramentos, y al capellán lo concerniente a los funerales.

Antes del Código ambas cosas pertenecían al confesor, lo cual aún hoy, por derecho particular, está vigente en algunos lugares, v. gr., en la Provincia eclesiástica de Valladolid.

Si el Ordinario, en uso de la facultad que le confiere el can. 464 § 2, exime alguna otra comunidad religiosa del párroco, no a éste sino al capellán compete celebrar los funerales de tales personas.

De praecedentia Metropolitanorum.

D. An ex Codice (cáns. 106, n. 3, 272, 280, 285, 347) Archiepiscopus Metropolitae, qua talis, extra suam provinciam praecedat Archiepiscopis non Metropolitanis, seu Episcopis suffraganeis carentibus.

R. Negative.

Tres clases hay de Arzobispos: a) Metropolitanos, b) residenciales no Metropolitanos, c) titulares.

Llámanse Metropolitanos los que están al frente de una provincia

eclesiástica, y por consiguiente, que tienen debajo de sí Obispos sufragáneos. Son Arzobispos residenciales no Metropolitanos, aquéllos que rigen una archidiócesis que carece de diócesis sufragáneas. Por último, denominánse Arzobispos titulares aquéllos altos dignatarios, y. gr., los Nuncios Apostólicos, a quienes el Rno. Pontífice confiere en título una Archidiócesis antigua cuyo territorio se halla ocupado actualmente por infieles.

Los cánones en la consulta mencionados señalan diversas normas acerca del lugar que a dichos dignatarios compete, però de ninguno se infiere que a los Metropolitanos, por razón de semejante cualidad, les corresponda derecho de precedencia, fuera de la propia provincia, respecto de los otros Arzobispos, sean residenciales o titulares, debiendo, por tanto, ajustarse a la norma establecida en el can. 106, n. 3.º, o sea al tiempo de su promoción a la dignidad arzobispal.

De incardinatione religiosi saecularisati.

D. Utrum verba can. 641 § 2: *Episcopus potest probationis tempus prorogare*, intelligenda sint tantum de prorogatione expressa, an etiam de prorogatione tacita.

R. Negative ad primam partem, affirmative ad secundam.

La disciplina actual exige que todos los clérigos—o sea los fieles cristianos que al menos por la primera tonsura se han consagrado al divino ministerio (can. 108 § 1)—estén adscritos a una diócesis o a un Instituto religioso, de tal forma que no se tolera que haya clérigos vagabundos, o para decirlo con otras palabras, clérigos que no dependan de una manera estable de un Superior fijo (cfr. can. 111 § 1).

Los clérigos seculares, mientras permanezcan en esa condición, nunca dejan de pertenecer a una diócesis, ya que al recibir la primera tonsura se incardinan en aquélla para cuyo servicio se ordenan, y en caso de pasar a otra diócesis, con las debidas licencias, continúan perteneciendo a la primera hasta tanto que no se hayan incardinado en la segunda (cfr. cáns. 112-117).

Muy diversa es la condición de un religioso que obtuvo el indulto de secularización después de haber emitido los votos perpetuos, simples o solemnes. Este tal, ya sea que hubiera ingresado en religión, exenta o no, después de las órdenes, ya reciba éstas con posterioridad al ingreso, tratándose de religión no exenta, una vez hecha la profesión de votos perpetuos, pierde *ipso iure* la diócesis a que pertenecía antes de hacerse religioso (can. 585).

Ahora bien, si tiene órdenes sagradas o mayores, no puede ejercerlas mientras no encuentre un Obispo, benévolo receptor, o la Sta. Sede provea de otra forma (can. 641 § 1).

En el § 2 advierte este mismo canon, que dicho Obispo puede recibir al mencionado religioso pura y simplemente, o sólo por tres años, a modo de experiencia.

Si lo recibe del primer modo, el religioso queda *ipso facto* incardinado en aquella diócesis; mientras que si lo recibe *ad experimentum*,

puede el Obispo prorrogar el plazo de prueba, con tal que no lo extienda más allá de otro trienio, y si antes de expirar este segundo trienio, el religioso no es despedido de la diócesis, queda *ipso facto* incardinado en ella al cumplirse los seis años de su admisión.

No carecía de fundamento la duda sobre si era menester, para que la incardinación no se verificase automáticamente al cumplirse el primer trienio, que el Obispo manifestara en forma expresa su ánimo de prolongar el plazo de prueba para otro trienio.

Pero la Comisión ha declarado que para impedir semejante efecto basta con que el Obispo nada diga; si, por otra parte, no confiere a dicho religioso un beneficio residencial (cfr. c. 114), o le proporciona de otra forma medios convenientes y seguros para atender a su congrua sustentación antes de expirar el primer trienio.

De archivo secreto.

D. Utrum verba can. 379 § 1: *retento facti brevi summario cum textu sententiae definitivae*, referenda sint tantum ad causas, quae a decennio sententia condemnatoria absolutae sunt, an etiam ad causas, quarum rei vita cesserint.

R. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Además del archivo diocesano ordinario, cuya erección y conservación prescribe el can. 375 a los Obispos, para guardar los documentos pertenecientes a los negocios así espirituales como temporales de la diócesis, ordena el can. 379 § 1 que habiliten otro lugar para archivo secreto, o por lo menos que destinen, dentro del archivo ordinario, un armario o cajón bien cerrado y fijo, de modo que no se le pueda trasladar de un sitio a otro, en donde se guarden con suma diligencia las escrituras de asuntos que exigen secreto. Y a continuación añade que cada año deben quemarse cuanto antes los documentos relativos a las causas criminales en materia de costumbres pertenecientes a personas que hubieran fallecido, e igualmente otras cualesquiera que haga diez años se han terminado con sentencia condenatoria, conservando un extracto breve del hecho juntamente con el texto de la sentencia definitiva.

La duda cuyo esclarecimiento se pidió a la Comisión intérprete, versaba sobre la última cláusula, según hemos visto; y la respuesta declara cómo la obligación de conservar en el archivo un resumen del hecho que había motivado la sentencia, afecta única y exclusivamente a las causas terminadas diez años antes.

La Comisión, como es natural, se limita a señalar el alcance de la obligación que el canon impone, pero *no prohibe* que se deje algún atestado relativo a las causas del primer grupo, cuando de no hacerlo así, pudiera redundar en perjuicio de alguna persona que aun vive.

Menester es conciliar los derechos de unos y otros de la manera que resulte más conveniente, a fin de que nadie salga perjudicado.

De dispensationibus matrimonialibus.

D. An vi can. 81, conlati cum can. 1045, Ordinarius dispensare va-

leat ab impedimentis matrimonialibus intra fines eiusdem can. 81, etsi nondum omnia parata sint ad nuptias.

R. Affirmative.

A fin de que, quienes sin estar casados vivían como si en realidad lo estuvieran, cuando se encuentran en peligro de muerte pueden arreglar su conciencia, y si menester es, legitimar los hijos, concede el can. 1043 a los Ordinarios de lugar que puedan dispensar la forma del matrimonio y todos los impedimentos de derecho eclesiástico, sean públicos u ocultos, simples o múltiples, exceptuados únicamente los que provengan de orden sacerdotal y de afinidad en línea recta, consumado el matrimonio..., removiendo el escándalo, y si la dispensa recae sobre impedimentos de disparidad de cultos o religión mixta, exigiendo a los cónyuges que presten antes las acostumbradas cauciones.

Pero también, fuera del peligro de muerte, se pueden presentar casos urgentes que reclamen pronta dispensa, y para proveer en tales apuros de la manera más favorable, concede el can. 1045 a los mencionados Ordinarios la oportuna facultad para dispensar, no de la forma del matrimonio, pero sí de los impedimentos en el can. 1043 no exceptuados, siempre que se verifiquen estas dos condiciones: a) que el impedimento se descubra cuando ya estaba todo preparado para la boda; b) y ésta, sin peligro probable de grave daño, no puede diferirse el tiempo necesario para obtener la dispensa de la Santa Sede.

Y según declaró la Comisión del Código, con fecha 1 de marzo de 1921, la cláusula: *siempre que el impedimento se descubra cuando ya todas las cosas están preparadas para la boda*, no se ha de entender en sentido estricto, esto es, que el impedimento fuese hasta entonces completamente desconocido, antes por el contrario, se debe tomar en el sentido de que, si bien era ya conocido con anterioridad a la circunstancia mencionada, sólo entonces, sin embargo, el párroco o el Ordinario tuvieron noticia de su existencia.

Mas ahora, aun esta última limitación queda suprimida, en virtud de la presente respuesta, ya que pueden los Ordinarios hacer uso de la facultad general que les concede el can. 81, aun antes de que se verifique lo de la mencionada cláusula, siempre y cuando, en conformidad con este último canon, sea difícil acudir a la Santa Sede, y de diferirse la celebracion del matrimonio el tiempo que en semejante recurso se hubiera de emplear, traería consigo peligro probable de grave daño.

No hay para que insistir en la última cláusula del can. 81, donde pone la advertencia de que los Ordinarios únicamente se han de considerar facultados para ejercitar aquellos poderes, cuando se trate de dispensas que la Santa Sede acostumbra conceder; como quiera que ya los cc. 1043 y 1045 se cuidan de señalar expresamente cuáles sean los impedimentos a que de hecho alcanza la potestad de los Ordinarios.

Pero tampoco se debe echar en olvido que éstos pueden hacer uso de la referida facultad, no ya sólo antes de celebrarse el matrimonio, para que éste resulte válido, sino también para convalidar uno ya celebrado sin la necesaria dispensa, y cuya convalidación urge, pues de

no efectuarla antes de obtener la facultad de Roma, seguiríase idéntico peligro al mencionado anteriormente cuando tratábamos de la dispensa previa. Así lo dispone el can. 1015 § 2; y no cabe duda que llega también hasta ahí la presente respuesta de la Comisión.

De vicario cooperatore quoad matrimonia.

D. An vicarius cooperator *ratione officii*, de quo in can. 476 § 6, matrimoniis valide assistere possit.

R. Negative.

El pasaje del can. 476 § 6, donde se dice que el vicario cooperador, entre nosotros apellidado *coadjutor*, *nisi aliud iure caveatur, debet ratione officii parochi vicem supplere eumque adiuvare in universo paroeciali ministerio*, tuvo virtud para fascinar a algunos autores, los cuales quisieron ver en esas palabras un testimonio fehaciente en favor de la potestad *ordinaria* de tales funcionarios, como titulares de un oficio eclesiástico, *stricto sensu* (can. 145); o según otros, a quienes parecía exagerado lo de la potestad ordinaria, se debía sostener que gozaban de potestad *a iure* delegada.

Difícil resultaba, sin embargo, comprender cómo semejantes interpretaciones pudieran conciliarse con lo establecido en el can. 1096 § 1, donde se autoriza a los párrocos y a los Ordinarios de lugar para conceder delegaciones generales a los coadjutores, a fin de que puedan asistir a cualesquiera matrimonios que hayan de celebrarse en la parroquia para cuyo servicio tienen nombramiento; puesto que si ya por razón de éste obtuvieran potestad ordinaria, o por lo menos *a iure* delegada, estaban demás ulteriores concesiones.

La respuesta de la Comisión arriba estampada, nos proporciona un nuevo argumento en contra de tales opiniones, y por consiguiente, fuerza es reconocer que a los coadjutores de los párrocos, en orden a los matrimonios, únicamente les compete potestad delegada *ab homine*, esto es, *ab Ordinario loci vel a parrocho*, a no ser que los estatutos diocesanos (can. 476 § 6) les concedan especiales atribuciones.

De iure accusandi matrimonium.

D. Utrum, secundum can. 1971 § 1 n. 1 et responsum diei 17 iulii 1933 ad II, inhabilis ad accusandum matrimonium habendus sit tantum coniux, qui sive impedimenti sive nullitatis matrimonii causa fuit et directa et dolosa, an etiam coniux qui impedimenti vel nullitatis matrimonii causa exstitit vel indirecta vel doli expert.

R. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Son ya cuatro, con ésta, las declaraciones publicadas por la Comisión intérprete relativas al can. 1971.

De las tres anteriores nos hemos ocupado a su tiempo en sendos números de esta revista.

Para la más fácil inteligencia de la presente, y sobre todo en obsequio de los lectores que no tengan a mano dichos números, pondremos aquí un breve resumen de su contenido.

Data la primera del 12 de marzo de 1929, y en ella se declaraba que

la palabra *impedimento*, allí empleada, debía entenderse en sentido amplio, abarcando todas aquellas cosas que pueden hacer nulo un matrimonio, ya provengan de inhabilidades de las personas (cc. 1067-1080), ya de vicios sustanciales del consentimiento (cc. 1081-1092), ya, finalmente, de no haberse observado la forma prescrita (cc. 1098-1102).

La segunda es del 17 de febrero del año 1930, resolviendo que los cónyuges declarados inhábiles para proponer la acción de nulidad contra su matrimonio, por haber sido ellos mismos culpables de tal efecto, no por eso quedaban privados del derecho de denunciarla al Ordinario o al promotor de justicia.

La tercera, cuya fecha se consigna arriba, en el texto mismo de la duda presente, esclarecía cuatro puntos, a saber, que no se le priva del derecho de acusar el matrimonio al cónyuge que padeció miedo o violencia, pues ninguna culpa tuvo de la subsiguiente nulidad del matrimonio, ni hablando en vigor fué causa de ella.

Por el contrario, muy justamente es calificado de inhábil para acusar el matrimonio el cónyuge que fué causa culpable, ya sea del impedimento, ya de la nulidad, como quiera que de otra suerte su mal proceder le acarrearía provecho.

Pasaremos en silencio los otros dos puntos por no guardar relación con el objeto de la presente declaración.

En ella se considera un nuevo aspecto, no examinado en las anteriores, a saber si ha de reputarse privado del derecho de acusar la nulidad del matrimonio sólo el cónyuge causante del impedimento o de la nulidad en forma directa y dolosa, o se debe extender también dicha privación al cónyuge que fué, ciertamente, causa del impedimento o de la nulidad del matrimonio, pero sólo en forma indirecta o sin malicia.

En efecto, puede darse que una persona en realidad inhábil para contraer matrimonio por tener, ignorándolo ella en absoluto, un impedimento dirimente, v. gr. de impotencia, pase a celebrarlo con la mejor buena fe, en la íntima persuasión de que posee todas las condiciones requeridas.

Igualmente puede suceder que uno de los contrayentes, sin darse cuenta, hizo que el otro incurriera en un error sustancial, y a consecuencia de ello el matrimonio fué inválido.

En tales casos, cuando, como sea y por lo que sea, lleguen a cerciorarse de la nulidad del contrato, ambos *supuestos* cónyuges están facultados para acusar el matrimonio, o lo que es igual, para llevar el asunto al tribunal eclesiástico pidiéndole se sirva declarar la nulidad.

Dejando a un lado la cuestión de si la inhabilidad decretada por el canon de referencia es o no verdadera pena, por lo menos preciso es reconocer que en cuanto a los efectos es equivalente.

Nada tiene, pues, de extraño que la Comisión intérprete haya resuelto la duda propuesta en la forma que hemos visto, o sea negando el derecho de acusar el matrimonio en un caso, y reconociéndolo en el otro, habida cuenta de la manera diversa de influir en la nulidad del matrimonio en cada uno de ellos.

De separatione coniugum.

D. An causae separationis coniugum recensendae sint inter causas nunquam transeuntes in rem iudicatam, de quibus in cáns. 1903, 1989.

R. Affirmative.

De estas causas trata el Código en los cáns. 1118-1132, estudiando primero el divorcio pleno o disolución del vínculo en el matrimonio rato, no consumado, ya estén ambos cónyuges bautizados, ya uno por lo menos, y en el matrimonio contraído por dos infieles, haya sido o no consumado, si con posterioridad a la celebración, uno de ellos se convierte y recibe el bautismo (cáns. 1119-1127).

Ocupase a renglón seguido del divorcio semipleno o separación de los cónyuges, permaneciendo intacto el vínculo conyugal; que puede tener lugar por adulterio, sevicia, etc. (cáns. 1128-1132).

Hay casos en que la separación puede efectuarse sin que intervenga la autoridad eclesiástica; pero en otros se precisa su intervención.

A estos últimos se refiere la consulta de que tratamos, según se desprende de su contenido.

El primero de los cánones en ella mencionados dice así: «Jamás pasan a cosa juzgada las causas concernientes al estado de las personas; sin embargo, dos sentencias uniformes respecto de tales causas dan por resultado que el juez no debe admitir ulterior propuesta, a no ser que juntamente le ofrezcan nuevos documentos o argumentos de verdadera importancia en favor de ellas» (c. 1903).

El can. 1989, cuyo contenido no es otra cosa que una aplicación a las causas matrimoniales de la norma general en el anterior registrada, se expresa en estos términos: «Como las sentencias relativas a las causas matrimoniales jamás pasan a cosa juzgada, se puede siempre volver a discutir tales causas, si hay a mano nuevos argumentos, quedando firme lo dispuesto por el can. 1903».

De donde se infiere que aun cuando las causas concernientes a la separación de los cónyuges puedan ser llevadas a los tribunales multitud de veces, por lo mismo que jamás adquieren carácter de cosa juzgada, sin embargo, aquélla sobre la cual se han pronunciado dos sentencias uniformes, sólo podrá ser llevada de nuevo, cuando en favor de ella se encuentren nuevos argumentos de valía, antes ignorados.

El motivo de esta especial consideración a las dos sentencias uniformes lo apunta el can. 1902, n. 2.º, donde se dice que (en las causas no exceptuadas) dos sentencias uniformes confieren cualidad de cosa juzgada.

De transmissione actorum causae.

D. An sub verbis acta causae, de quibus in can. 1890, veniant omnia acta iudicialia.

R. Affirmative.

El tit. XIV del Libro IV del Código cuyo epígrafe es: *De iuris re-*

mediis contra sententiam, abarca tres capítulos. Trata el primero de la *apelación*, a la que consagra trece cánones, siendo el penúltimo éste sobre que versa la consulta con que cerramos el presente Boletín.

Su contenido es como sigue: «Interpuesta la apelación, el tribunal a quo debe remitir al juez *ad quem* copia auténtica de las actas de la causa o el original mismo de dichas actas, en conformidad con el can. 1644». Este último canon enumera los requisitos que se han de cumplir, y el modo cómo se ha de proceder, al enviar las actas al tribunal superior.

Bajo la denominación genérica de *actas judiciales* consigna luego el can. 1642 § 1, las dos especies en que se dividen, a saber, *acta causae* y *acta processus*, y define unas y otras, diciendo que por *actas de la causa* se entienden las concernientes al mérito de la cuestión, v. gr., la sentencia y las pruebas de todo género; mientras que las *actas del proceso* se refieren a cosas de menor importancia, como son las citas de los testigos, las intimaciones, etc. A su vez, en el can. 1738, se contraponen ambas especies de actas. Si en el canon 1890, objeto de la consulta, en lugar de las palabras *acta causae*, hubieran puesto *acta iudicialia*, ningún motivo había para dudar de su alcance; pero tal como se halla redactado, ciertamente resultaba oscuro, como quiera que de interpretar dicha frase en sentido estricto, seguiríase el inconveniente de que al tribunal superior no se le proporcionaban los suficientes elementos para su actuación en el asunto.

Por otra parte, si nos fijamos en el can. 1644, a que alude, según hemos visto, el can. 1890, se advierte que la interpretación recientemente promulgada, de aquél arranca, en efecto.

Dice así el can. 1644 § 1: En caso de apelación, se enviará al tribunal superior copia de las actas (o el original mismo, si no puede sacarse copia sin grave incomodidad) redactadas en conformidad con lo dispuesto por los cáns. 1642, 1643...

Ahora bien, el primero de estos cánones, después de haber distinguido en el § 1, entre *acta causae* y *acta processus*, según queda dicho, añade en el § 2, en términos generales, que comprenden unas y otras: *Nisi iusta causa aliud suadeat, quoad eius fieri potest, lingua latina redigantur; sed interrogationes et responsiones testium, aliaque similia, lingua veracula confici debent*.

A su vez, el can. 1643, se refiere por igual a las actas de la causa y a las del proceso, y hasta cabe añadir que de estas últimas se ocupa principalmente; luego, si conforme prescribe el tan repetido can. 1644, en caso de apelación se han de remitir al tribunal superior las actas a que aluden los dos cánones precedentes, fuerza es reconocer que bajo las palabras *acta causae* del can. 1890, se comprenden todas las actas judiciales, lo cual vale tanto como decir que por un *lapsus calami* figuran en éste canon los vocablos *acta causae*, en vez de *acta iudicialia*.

Es, en verdad, muy lamentable que se encuentren deficiencias por el estilo en la redacción del Código Canónico; pero, como ya en otra

ocasión habíamos indicado, a propósito de casos parecidos, incurriría en manifiesta exageración, rayana en verdadera injusticia, quien pretendiese tomar pie de semejantes descuidos para criticar despiadadamente a los codificadores; y al mismo tiempo daría muestras de conocer bien poco lo difícil que es llevar a cabo una empresa de tal volumen sin que le falte el menor detalle.

Ni es para omitido que esta interpretación del can. 1890, al igual de otras análogas, anteriormente publicadas, una vez más ponen de relieve cuán necesario es, para penetrar bien el sentido genuino de los cánones, fijar la atención no sólo en el texto de los mismos, sino también *en el contexto*, como lo recomienda el can. 18.

FR. SABINO ALONSO, O. P.

Salamanca, 23 de enero de 1943. Festividad de S. Raimundo de Peñafort, O. P.

EL RTUSAMHĀRA

III

PATRIA DE KĀLIDĀSA

Momento es que en estos preliminares hablemos ya de la figura del egregio vate. Este genio de la poesía abarcó todas las ramas del saber conocidas en el imperio gupta. No sólo estaba muy versado en el Mahābhārata, Rāmāyana, Purānas, Kāvya y Nātakas, sino también en Geografía, Astronomía, Astrología, Física, Música, Filosofía y Retórica, como demuestra S. C. DE., «Kālidāsa and Vikramāditya», págs. 274-499.

No hemos de sustraernos al intento de localizar la patria, fecha y lugar de nacimiento del *mahākavi*, que tan indeterminadas circularon por los manuales de literatura. La leyenda, la obscura cronología de la India y la fácil corrupción de la corteza de abedul, en que se escribieran los manuscritos de Kālidāsa, han favorecido la incógnita.

El anónimo y el misterio es propiedad de los grandes santos y héroes. Estos no necesitan de mármoles, biografías y medallones áureos para perpetuar su memoria. Sus obras, hazañas y proezas se bastan para grabar la impronta de su personalidad en el espacio y el tiempo.

Kālidāsa, florón de la cultura brahmánica y joya engarzada en la corona de Vikramāditya, pertenece a la categoría de los seres privilegiados.

Los pregoneros de su nombre son sus propios escritos, conocidos no sólo en el mundo indoeuropeo, sino también en el semítico, chino y japonés. Los rapsodas de la Mathurā, de la Campā y del Dekhān, los brahmanes de Ayodhya y de Ujjayini, los budhistas del Asia Central, de Tibet y del Japón, los Ksatriyas, conquistadores del Archipiélago sánscrito y malayo y los traductores de Kālidāsa en ambos hemisferios, han sido los portavoces del siervo de Kālī.

Los poemas del insigne vate han pasado a todas las latitudes y sus obras se hallan impresas en caracteres devanāgarī, bengalíes y plurindios, chinos, japoneses, latinos, etc. La influencia del primero de los poetas indios se ha sentido en los grandes pensadores europeos. Goethe, el mejor poeta alemán, no se recata de copiar en su *Fausto* el preludio de la Çakuntala, y Juan Cristóbal Schiller, el vate más celebrado en Alemania después de Goethe, en el drama *María Stuart*, repite la bella idea de la nube que Kālidāsa expuso en el Meghadūta.

Desde el instante (1789), en que Williams Jones publicó la traducción del Abhijñana-Çakuntala su autor pasa a la literatura universal.

En España, García Ayuso, traductor de dos dramas de Kālidāsa en la pág. 9 de la Vikramorçī, dice: «Kālidāsa fué un poeta extraordinario, el cuarto acto (del Vikramorçī) no tiene ejemplo en la literatura dramática de otros pueblos... Un mundo de poesía, de imaginación y de ternura depositó el suavísimo Kālidāsa en los trozos de poesía lírica que forman la mayor parte de este acto», y con respecto a los estudios sánscritos, González Blanco en la revista *Nuestro tiempo*, 1902, II, pág. 156, escribe... «y en especialistas de árabe, hebreo, griego y sánscrito casi estamos a la altura de otras naciones».

Desde Ānandavardhana (siglo IX) hasta Jagannātha (XXII) Kālidāsa es reconocido como el príncipe de los poetas y es llamado el *mahakavi* por excelencia. En efecto, citanle como el primero de los grandes vates; Mammanta (X) en su Kāvya-prakāṣa, Viçvanātha (XV) en su Sāhitya-darpaṇa, Vaghata (XIII) en su Alāṅkāratilaka, Mallinātha (XIV) en su Tarāla.

Los investigadores europeos se han ocupado constantemente del cisne de Bunderkhal.

El acervo bibliográfico referente a Kālidāsa es copiosísimo. Será suficiente recordar los nombres de Liebig, «*Indogermanischen Forschungen*», XXX, págs. 198 y sigs.; Hillebrandt, «*Kalidasa*», 1921; S. Ray, «*Proceedings and Transactions of the First Oriental Congress*», Poona, 1919, I, pág. LIX; K. C. Sankar, «*Indian Historical Quarterly*», I, pág. 309 y sigs.; Keit, «*Sanskrit Drama*», págs. 143 y sigs.; ídem, «*A. History of Sanskrit Literature*», págs. 79 y 108; Sylvain Lévi, «*Le Théâtre indien*», págs. 163-183; S. C. DE, «*Kālidāsa and Vikramāditya*» y otras plumas, cuya enumeración sería prolija.

Gracias a los esfuerzos de eruditísimos pánditas, que trabajan incansablemente en la exhumación de manuscritos sánscritos, se ha podido ir concretando en lo posible la época y patria de Kālidāsa.

Muchas ciudades, amparadas en la falta de testimonios concluyentes, le proclaman su hijo predilecto. Este fenómeno se repite, con frecuencia en la historia. En efecto, siete ciudades se disputan la cuna de Homeros, a saber: Esmirna, Pilos, Colofón, Cos, Quíos, Argos y Atenas. Tampoco sabemos el lugar donde vio la primera luz matinal el gran descubridor del Nuevo Mundo. Las poblaciones de Génova, Bugiasco, Cogoletto, Finale, Quinto, Nervi, Savona, Palestrella, Arbizoli, Cosseria, Val d' Oneglia, Castel de Curraro Piacenza y Pradello contienden por la cuna en que se meciera Cristóbal Colón.

Al intentar localizar la Patria de Kālidāsa nos hallamos en una situación semejante.

«Sobre las circunstancias de la vida de Kālidāsa no sabemos cuál haya sido su lugar de nacimiento. Como su pueblo natal se ha indicado Ujjayinī y Daṣapura, en la región de Mālava, porque el Meghaduta describe ambos lugares. Patriotas bengalíes, apoyados en ciertos pasajes de las obras del poeta, quieren hacerle coterráneo suyo y recientemente el pándita Lachhmi Dhar Kalla ha defendido que el poeta nació en Kaçmir. En tiempos lejanos, a falta de biografía, apareció gran copia de leyendas». (*Meltnuth von Glasenapp, «Die Literaturen Indiens von ihren Anfängen bis zum Gegenwart», 1929, Leipzig, pág. 164*).

Las regiones de Mālava, Kaçmīra y Bengala reclaman el nacimiento de Kālidāsa.

El citado Kalla, profesor del Colegio de San Esteban de Delhi, escogió por cuna del gran poeta indio Māyāgram en Kaçmīra.

A esto indujo la doctrina filosófica del Pratyabhijñāna o del Reconocimiento, que se encuentra diseminada por la literatura de Kālidāsa.

El mismo título del Abhijñana-Çakuntala es una prueba de ello. El anillo es el medio por el cual Dusmanta o Dusyantā reconoce a su esposa Çakuntalā.

A la misma conclusión le lleva el uso de ciertos nombres situados en Kaçmīra, v. gr., Apsarātirtha (Çakuntalā, VII, 159), Somatirtha (id. I, 24) y el Āçrama de Kaçyapa (id. VII), fundador de Kaçmīra, que en frase de Burnouf, es una contracción de Kaçyapamīra.

La obra misma de Kālidāsa nos permite deducir de estos antecedentes la conclusión definitiva sobre el lugar de su nacimiento. El mismo Kālidāsa dice que «su carrera literaria empezó y terminó fuera de Kaçmīra...» El *mahakavi* conocía y prefería otras regiones a la fundada por Kaçyapa.

Según la teoría de Kalla casi todas las ciudades de la India po-

drían atribuirse la paternidad de Kālidāsa. Este escritor se ocupa de todo lo específico de la península gangética. Tan pronto nos habla del Pañcanada, del Madhyadeça, de Magadha y de Bengala, como de Malaya, de Malava, de Vidarbha y de Brahmāvarta, etc.

Con efecto, el autor del RTUSAMHĀRA conocía los arrozales, los palmares y cañaverales de la baja Bengala; el betel y coco de Madrás; la hermosura y fecundidad de los cocoteros, cuyos servicios, según la tradición india, se utilizan para noventa y nueve usos diferentes. El fénix de los ingenios indios nos describe el sándalo y cardamono de Malayakuta o montaña de Malabar; las preciosas perlas del Tāmraparnī, cuyas aguas se deslizan sonrientes en el golfo de Manar. Asimismo nos pinta el azafrán, las uvas y rico vino del Punjab o Pañcanada, digno de rivalizar con el extraído de las palmas de coco y con el ron indiano. Tampoco desconoce el fragante olor de las palmas y de los floridos ketakas y punnagas, que decoran las riberas del Narmada o Nerbuda.

La altura extrordinaria del Himālaya (8.860 m. en el pico Everest), su mística representación y su tradicional papel en la Mitología india inspiraron a Kālidāsa los más bellos difirambos de la montaña, engendradora del Ganges y, por antonomasia, llamada rey de los montes.

Pero hay otro lugar que constituye el sueño dorado del poeta indio y que parece su tierra de promisión: Ujjayinī. «De sus escritos se deduce que Kālidāsa era un enamorado del Ujjayinī, donde probablemente pasó la mayor parte de su vida, y que, si no nació aquí, el lugar de su nacimiento estaba muy próximo a esta ciudad. Su profundo conocimiento de la topografía, de los productos y costumbres nos lleva a esta conclusión». (S. C. DE: *Kalidasa and Vikramāditya*, pág. 141).

«Del RTUSAMHĀRA, Meghadūta y otras obras se desprende que Ujjayinī o un lugar próximo fué el centro de las actividades literarias de Kālidāsa, el cual era uno de los nueve ornatos de la corte de Vikramāditya, cuyo príncipe estableció su centro en Ujjayinī después de conquistar Mālava y Surāstra» (id. pág. 477).

En profundísimo dolor sumía a las dinastías lunares y solares de la India el dominio de los ksátrapas exóticos, que se extendían en tiempos de Rudrama I (sobre el año 130 de J. C.) por Mālava, Guzerat, Kathiavar, Cutch, Sindh, Mevar, Marvar, Sirohi, Jhalvar, Kota, Pratappgarh, Kishangar, Dangapur, Bansbera, Ajmer y norte de Konkan. En tales circunstancias, por el año 400 de J. C., según la ins-

cripción de la cueva de Udagiri y otros datos históricos, que fijan la última fecha de la Ujjayinī de los *Mahāksatrapas* en el año 310 de la era Çaka o 338 de J. C..., cupo a Kālidāsa la suerte de ver a su patria liberada de la opresión extranjera. El magnánimo Candragupta II, *paramabhattachāraka* (1) y *mahārājādhirāja* (2) de feliz memoria,

llevó a cabo la empresa tan consoladora para los moradores de Malava. De ahí que el excelso vate se deshaga en elogios hacia su libertador y prorrumpe en cantos de alegría y pasión hacia la patria.

«Ujjayinī era una de las ciudades más antiguas de la India, el principal depósito comercial entre los puertos del Oeste y el interior; sede famosa de la enseñanza y civilización, así como notable por ser el Greenwich de la India, cuya longitud sirve de cómputo.

El lugar, que aún es una ciudad importante por sus muchas reliquias y su pasada grandeza, conserva su antiguo nombre y fué, por largo tiempo, la capital del Mahārājā Scindia». (Vicent Smith's, «*Early History of India*», pág. 308).

Ujjayinī, la Ὠζύρι griega, llamada también Viçalā = La Grande y *Puspakarandini* = el Canastillo de flores, era la ciudad predilecta de Kālidāsa en frase de Monmohan Chakravartī.

Kālidāsa, en fin, en sus poemas y relatos no puede prescindir del elogio a Ujjayinī y su comarca. En el Meghadūta, cuando el *yaksá* (3) traza a la nube la ruta, por donde ha de caminar, le ruega que visite la rica ciudad de Vicala.

¿Por qué el príncipe de los poetas indios señala a la nube mensajera una ruta larga y tortuosa? ¿Acaso el *yaksá* no desea comunicar rápidamente a su esposa los sentimientos de su corazón? ¿No pueden los marinos del aire cruzar los espacios etéreos y trasladarse de un lado a otro sin temor a los escollos? ¿No hubiera sido mucho más

(1) *Paramabhattachāraka* s. m. compuesto de *paramā* = supremo, excelso, altísimo y *bhattachāraka* s. m. = gran señor, el venerable. *Paramabhattachāraka* significa, pues, El muy excelso gran señor.

(2) *Mahārājādhirāja* compuesto de *maha* = grande, *rājā* = rey y *adhirāja* = supremo rey o emperador. *Mahārājādhirāja*, es un s. m. que significa el supremo señor de los grandes reyes, es decir, el supremo rey de reyes.

(3) *Yaksá* s. n. es un ser sobrenatural, el alma o espíritu.

Como s. m. es un semidios con amplias facultades. «Son genios terribles y guardianes del cuerpo de Çiva» (*Paul-Louis Couchoud, «Mythologie Asiatique illustrée*», pág. 95). Son servidores de Kubera y Viṣṇu y los guardas de la diosa Hārītī. Aunque de ordinario se los considera como seres inofensivos, v. gr., el *yaksá* del Meghadūta; sin embargo figuran también entre los espíritus malignos.

fácil señalar el viaje directo desde la montaña *Ramagiri* hasta la ciudad de Ālaka que dar la vuelta, con parada en Ujjayinī, por las riberas de la Vetrāvati (Betva) y Parvatī, Nirviudhyā (Nevaj), Kalisindhu (Sindh), Çiprā, Carmanvatī (Cambal) y Ghaggar? ¿Qué causa y motivo induce al poeta a detener su imaginación en la vertiente derecha del Cambal y especialmente en Ujjayinī y en Mandasor, a la que dedica la estrofa 47 del Meghaduta?... Sin duda el amor a los lugares, en que vió la luz primera y pasó la mayor parte de sus años gloriosos. Las nubes, en las concepciones filosóficas de la India, son presagios de fertilidad. Sin el venturoso caudal que derraman sobre la tierra, calcinada por los rayos del estío, el Indostán permanecería muerto y estéril. Por esto el autor del Meghaduta pide a la nube que riegue los bosques de Daçarna, habitado de ciervos, y que florezcan los Kadambas, Kutajas, Ketakis, y jazmines de Mālava, «De ti dependen las cosechas. Fecunda, oh nube, con bienhechora lluvia la tierra de Mālava» (m. 16).

«Las seis estaciones del RTUSAMHĀRA únicamente se advierten con fijeza en el Mālava occidental: en ninguna otra parte de la India. La caza de leones y elefantes en esta región, aún a mediados del siglo diez y nueve, sólo tiene lugar, y los árboles frutales, las flores, las plantas, los priyāngus y kankelis, descritos en el RTUSAMHĀRA se encuentran solamente en esta comarca.

De la frecuente referencia a los fenómenos físicos del Vindhya en las obras del poeta; de la enumeración de las seis estaciones en el RTUSAMHĀRA con el pormenor de sus plantas características, flores y animales; de la prolija descripción de las colinas, ríos, arroyos, templos, ciudades y poblados de la India Central en su Meghaduta y del establecimiento del escenario de su primer drama *Malavikāgnimitra* en el Vidiçā, podemos deducir razonablemente que «esta parte del Bhāratavarsa era el país de su educación, los lugares, donde sus composiciones, se desarrollan y los que tenía por parajes más benditos y amados de la tierra» (M. M. H. P. Çastri, «The Journal of the Behar and Orissā Research Society», I. pág. II).

«Se le cree originario de Mandasor, en el Malwa, en todo caso, de la región de Ujjayinī o Ujjain, las bellezas de cuya capital exaltan, apasionadas, las cuerdas de su lira en el famoso poema descriptivo la «Nube mensajera» en sánscrito Meghaduta». (Mario Daza de Campos; Proemio a la Ratnavatī, traducida por Pedro Urbano González de la Calle, pág. 75).

Kālidāsa ama entrañablemente los patrios lares y cierto del poder expansivo de la nube, con angustia, suplica para los sedientos campos de su cuna.

¡Cuán grande es tu misión! Tu ausencia cubre de pálidas hojas las orillas de la Nirvindhya (M. 29). Con tus aguas haces alegres las faldas del monte Vindhya (R. 28), y regocijas a los pavos llorosos (M. 22). Renueva tu caudal en la Vetrāvati (M. 24), descansa en la Vidiā (M. 25), y rocía con líquido benéfico los jardines de jazmines, que adornan las riberas de la Vananadi (M. 26).

¡Oh nube! aunque tú camino se dirija hacia el Norte, no seas remisa en visitar las terrazas de Ujjayinī (M. 27), ni te olvides de preguntar en la ciudad de Avanti la relación de las aventuras galantes del héroe Udayana (M. 30), narradas en la Brhatkatha».

IV

EPOCA DE KALIDĀSA

Intentamos localizar la época en que vivió el ilustre Kālidāsa. Problema interesante desde el punto de vista literario, pero casi inabordable por la imprecisa determinación del monarca Vikramaditya coetáneo del excelso poeta indio.

Los escritores le han colocado entre los siglos I a. de J. C. y el XI de nuestra era. «La necesidad de detenerse en una fecha precisa llevó a muchos eruditos a suponer que Kalidasa floreció bajo el reinado de Bhoja (siglo XI), conforme a un cuento literario, el Bhojaprabandha, donde el anacronismo parece haber dicho la última palabra». Así dice Sylvain en el *Théâtre Indien*, pág. 164.

A discrepancia tan desmedida contribuyó, sin duda, la poca profundidad en los estudios sánscritos y el desconocimiento de los diversos pueblos y razas, que poblaron la India. La diversidad heterogénea de las lenguas arias y dravídicas, usadas en la gran península, así como los diferentes sistemas de transcripción de aquéllas entorpecieron también la recta comprensión de lo expresado por los respectivos signos gráficos. Por fortuna, los esfuerzos de beneméritos pánditas y de los incansables investigadores han logrado fijar los dominios geográficos y cronológicos de los pueblos y personajes de la India. De aquí la necesidad de emplear los caracteres propios de cada idioma tanto en su enseñanza como en la escritura. Así pues Kālidāsa ha sido localizado en la corte del rey Vikramaditya, como

se deduce de las siguientes palabras, que el *sutradhara* (1) o director de escena dirige al emperador al principio del famoso drama titulado *Abhijñana-Çakuntala*:

arye rasabhavaviçesadiksagurorvikramadityasya na-
rapaterabhirupabhuyistha parisadiyam / adya khalu
Kalidasagrathitavastuna abhijñana çakuntalanama-
dheyena navena nañakenopasthatavyamā-smabhih.

—Oh noble, éste es el muy instruido cortejo del rey Vikramaditya, tan versado en el movimiento escénico, mímica, emociones estéticas y sentimientos.

Hoy ciertamente nosotros hemos de presentarnos con un nuevo *nataka* (2), titulado *Abhijñana-Çakuntala*, cuyo asunto ha sido compuesto por Kalidasa.

¿Pero quién es éste Vikramaditya? ¿Es un rey o un sobrenombre? ¿En qué lugar y época vivió? He aquí una serie de preguntas, de cuya respuesta pende el que podamos darnos cuenta de la época aproximada, en que el príncipe de los poetas indios desplegó sus actividades literarias.

Vikramaditya literalmente significa sol de energía, sol de heroísmo, utilizado, con mucha frecuencia, como epíteto de reyes y héroes, destacados en algún hecho bélico.

A veces por Vikramaditya se entendía no un rey, sino un jefe de tribu, que llega a lograr la admiración de todos los componentes del patriarcado. En este sentido el Vikramaditya venía a ser un *maharajá* (3) o *mahasenapāti* (4) a quien sus méritos elevaban a la categoría de caudillo.

(1) *Sutradhara* s. m. = director de escena o principal actor. Mario Daza de Campos, obr. cit., pág. 31, escribe: «El *Sutradhara*, arquitecto del teatro o constructor de la escena, en su origen, es el ya mencionado jefe de la *natya* o compañía y también es el *Natyacarya* o profesor que adiestra en el arte.

(2) *Nataka*. A propósito de esto el maestro Daza obr. cit. pág. 13, escribe: «*Nata* denominase al actor, esto es, el que danza y gesticula, en su primitiva función, y *nataka* la representación. Estos vocablos derivan de la base *nat*, por *urt*, baile y gesticulación.

(3) *Maharajá* es un s. m. compuesto de *maha* = grande y *rajá* = rey. *Maharajá*, pues, es un gran rey o soberano.

(4) *Mahasenapāti* es un s. m. compuesto trimembre, que consta de *maha* = grande, *sena* = ejército y *pāti* = señor. *Mahasenapāti* es, pues, el señor de un gran ejército, a saber, un generalísimo.

El sobrenombre de Vikramāditya se aplicó después no sólo al domador de los bárbaros o *mlecchás* (1), sino también al subyugador de los ksátrapas y Ephtalitas o Hunos blancos. Vikramādityas eran finalmente aquellos personajes de cuyos grandes hechos partieron los nuevos cómputos de tiempo llamados eras y los *parantapas* o exterminadores de los enemigos tanto del interior como del exterior.

¿Quién fué el Vikramāditya coetáneo de Kalidasa? La historia nos habla de muchos reyes, apellidados Vikramāditya. Así en las listas reales del Dekhán hay seis. Uno de ellos Vikramāditya II, que sucedió en 753 a Vikramāditya I Satyāsvara, heredero de su progenitor Pualkeçin desde 680.

Hacia el año 58 a. de J. C. existía también un célebre Vikramāditya, rey y caudillo de los Malavas, que detuvo la marcha vertiginosa de los Çakas encaminados hacia el Sur de la India.

Y por fin, se cita otro Vikramāditya de la I centuria a. de J. C., por nombre Gautami Çatakarni de la dinastía Andhara, fundador de la era Matsyapurāna y por sobrenombre llamado Varana Vikrama o poderoso como un elefante. Pero conforme al testimonio de Vicent Smith, apoyado en una inscripción de Girnar, fechada en el año 72 de la era Çaka, es decir, el 130 de J. C., Gautamiputra no floreció hasta la mitad del siglo I de J. C. y J. Allan, etc., en *Cambridge shorter History of India*, pág. 60 escribe: «Vasishthiputra reinó hasta cerca del año 153 de J. C.»

»Quince años después se recuerda otro poderoso monarca Andhra, llamado Gautamiputra Sri Yajna Satakarni, que gobernó proximatemente desde el año 165 al 195 de J. C.»

El cotejo de las fechas citadas nos lleva al convencimiento de que el Vikramāditya coetáneo de Kalidasa no vivió en el siglo I a. de J. C.

Mas la difusión alcanzada por la antigua hipótesis de los primeros orientalistas europeos, al presente en descrédito, demanda alguna meditación.

Entre otros Wilson, Fauche y el español Manuel de la Revilla sitúan a Vikramāditya y Kalidasa sobre el año 57 a. de J. C.

Así los sostienen Wilson, «*Théâtre Indien*», traduit par Langlois, I, pág. I y II, pág. 404, e Hippolyte Fauche, «*Oeuvres completes de*

(1) *Mlecchás* s. m., derivado de *mlech* hablar confusamente (como un extranjero o bárbaro que no habla el sánscrito), significa extranjero, bárbaro, no arya, hombre de una casta inferior, uno que no habla el sánscrito o que no cumple las prácticas rituales del Induismo. Así, pues, *mlecchás* son los bárbaros tanto extranjeros como indígenas.

Kālidāsa, II, pág. II y III, cuando dice: «El poeta de la Çakuntala y de la Urvaci vivió un siglo antes de J. C. en el reinado de Vikramaditya». Otro escritor dice: «Kalidasa, que floreció en la celebrada corte del radja Vikramaditya contemporáneo de Augusto». (Manuel de la Revilla, «Ramayana». Revista de España, 1887, pág. 27).

Razones de orden cronológico, histórico y literario nos vedan asentir a las teorías de los primeros orientalistas europeos.

Sin género de duda, el Vikramaditya, protector de Kalidasa, debió ser el Vikramaditya por excelencia, fundador de la era de su nombre. Ahora bien, con respecto a ésta, ya se acepte la teoría de Fergusson y Max Müller, ya se siga a Peterson y Bhagvanlal Indrají, forzosa-mente hemos de concluir en que es posterior el siglo I a. de J. C.

Con efecto, según Fergusson, los brahmanes de la décima centuria, por aversión hacia el buddhismo, inventaron una nueva era cuyo epónimo fué Vikramaditya, destructor de los bárbaros en 544. Por conveniencias del cómputo fueron inducidos a fijar esta era no el primer año de su nombre, sino el 600. Max Müller, a falta de documentos, anteriores a la citada fecha, la aceptaba casi sin restricciones. Pero ante una inscripción, descrita por el coronel Tod en «*Annales and Antiquities of Rajasthan*», pág. 795, datada en el 796 de los señores de Malava, e identificada por el sabio Cunnigan con la era Vikramaditya, los investigadores Peterson y Bhagvānlal Indrají, después de su viaje a través de la Rajputana, se vieron obligados a rectificar la teoría de Fergusson como lo indican sus palabras:

«La inscripción de Mandasor está fechada en el 494 del cómputo de Malavas, al mismo tiempo que Kumaragupta gobernaba la tierra» (*Peterson, «Panini, poet»... The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1891, pág. 324).

Ahora bien Kumaragupta es posterior al siglo I de J. C.

He aquí el árbol genealógico de los emperadores guptas:

(Sri) Gupta. . . . (c. 271 de J. C.).

Ghatotkachagupta (c. 290).

Chandragupta I. . . (320-330).

Samadragupta. . . (330-380).

Chandragupta II. . (380-415).

Kumaragupta I... (415-455).

Skandagupta (1. 55-470).	Puragupta, (470-85).
Kumaragupta (470-76).	Narasimhagupta (485-527).
Budhagupta . (476-505).	Kumaragupta III. (527).
Bhanugupta . (510).	

Después de la muerte de Budhagupta sobre el 505 de J. C., Narasimhagupta Baladitya (485-527 de J. C. vino a ser el Maharajadhiraja de todo el imperio gupta, exceptuada la parte conquistada por los Hunos» (S. C. DE., «*Kalidasa and Vikramaditya*», pág. 72).

Las palabras, con que el actor subalterno responde al director de escena, cuando éste propone la representación del drama de Kalidasa, titulado *Malavikagnimitra*, reconoce que el más grande de los genios de la literatura indiana fué posterior a Bhasa, Saumilla y Kaviputra. He aquí el testimonio:

Sutradhara: abhihiṭo 'asmi vidvatparisada

Kalidasagrathitavastu malavikagnimitram

nama natakamasmin vasantotsave prayoktavyamiti. //

pariparçvika / (1) matavat / prathitayaçasam

bhasa saumilla kaviputradinam prabandhanatikramya vartta-
manakaveḥ Kalidasasya kriyāyam Katham parisado bahumanah.

Director de escena: Soy llamado por la docta-asamblea. Se ha dicho así: «En este festival de primavera debe ser representado el nataka, titulado *Malavikagnimitra*, que es una trama ideada por Kalidasa».

Actor subalterno: Ah ¡De ningún modo! ¿Cómo la asamblea tiene el sumo honor para la obra de Kalidasa, poeta contemporáneo, con preterición de las composiciones de Bhasa, Saumilla, Kaviputra y otros de renombrada fama?

(1) *Pariparçvika*, compuesto de *pari* = alrededor y *parçvika* = lateral asociado, coadjutor, significa criado o sirviente. En el teatro es un actor subalterno. El Sr. Daza, obr. cit., pág. 32, dice: Es clásico, en seguida, dar principio al primer acto o *anka* con la *Prastavana*, preludio o prólogo, en que el *sutradhara*, rápida e ingeniosamente, dialoga con la *naṭi*, el *vidūsaka* o el *Pariparçvika*, un actor, su subordinado, para introducir el drama y ganar la favorable disposición del concurso.

Con efecto, en frase de nuestro eminente maestro, Dr. Daza, obra cit., pág. 65: «Bhāsa, el más notable de los precursores de Kalidasa, anterior al príncipe de los poetas de la Antigua India quizás en menos de una centuria», tuvo otro gran predecesor llamado Aṣvaghosa. Ahora bien, según J. Allan, etc., en *The Cambridge shorter History*, 1934, pág. 76, debemos colocar al dramaturgo búddhico en una data posterior a los años 125-150 de J. C.

* * *

El carácter de simple introducción del presente trabajo veda la cita y exámen de posibles argumentos en contra de la hipótesis de los primeros orientalistas europeos.

Testimonios de reconocida autenticidad afirman que Kalidasa floreció después del año 400 de J. C. y antes del 634. La inscripción de Aihole, que arranca del reinado de Pulakecin II (556 de la era Çaka o 634-635 de J. C.) nos habla de la gran fama alcanzada por el poeta indio. Dice así:

»vijayatam ravikirttiḥ kavitaçritakalidasabharavikirtth».

»Venza Ravikirtti, que ha obtenido en poesía la fama de Bharavi y Kalidasa».

En estas circunstancias una segunda hipótesis propone que Yaçodharman fué el Vikramaditya, al que se hace referencia en los escritos del excelso vate indio. Conforme a los sustentadores de esta teoría Kalidasa pertenecería al siglo vi de nuestra era.

Yaçodharman, literalmente «sostén de honor», fué un gran patriota, un fustigador de los Hunos y un experto político, que, valiéndose del desmoronamiento y debilitación del gran imperio gupta, logró su independencia y se proclamó rey de un territorio, cuya sede radica en Mandasor.

No pueden negarse los méritos y hazañas patrias del gran Yaçodharman. La inscripción, existente en una columna de más de 39 pies, grabada en caracteres sánscritos por el cincel de Govinda e inspirada por el genio de Vasula, elogia en grado sumo a Yaçodharman, a la par que describe los límites de su reino. Estos comprendían desde el Himalaya hasta las fértiles vegas regadas por el Ganges y su afluente el Mahendragiri en el Ganjam, por un lado, y, por otro, su dominio se extendía desde el Lautihya (Brahmaputra) hasta las costas del Mar Árabeto. Así mismo, según la citada inscripción, Yaçodharman regía pueblos, que nunca habían estado sometidos al imperio gupta, ni al bárbaro régimen de los Hunos.

Este excelso guerrero, proclamado héroe y azote terrible del pueblo bárbaro, no reúne las condiciones, que Kalidasa atribuye a su coetáneo protector. No es el llamado Vikramaditya por antonomasia.

Con efecto, Yaçodharman fué el alma de un gran movimiento indio contra el perseguidor del budhismo y el Atila de la vasta península, llamado Mihirakula o Mihiragula = flor del sol, hijo de Toromana, que amenazaba exterminar toda la civilización india.

Para contener la marcha del jefe bárbaro, los príncipes de la India septentrional formaron una gran alianza. Entre los confederados figuraban Baladitya (Narasimhagupta), Visnuvarddhana y Yaçodharman.

Por testimonio de Hiuen-Tsang sabemos que Baladitya rehusó pagar tributo a Mihirakula, a quien derrotó e hizo prisionero.

Es cierto que el testimonio de Hiuen-Tsang no merece plena confianza histórica, ya que la inscripción citada es un elogio exagerado de Yaçodharman, a quien se atribuye la derrota, infligida a Mihirakula.

Otra inscripción del 533-534, encontrada en una fuente de Mandasor menciona a Yaçodharman y a Visnuvarddhana. He aquí parte de su transcripción:

atha jāyati janendrah çriyaçodharmanāma pramadavanamivan-
tah çatrusainyam vigahya.

ajau jiti vijāyate jagatimpunaçca çrivisnuvarddhananaradhipāti sa-
eva:

«Ahora triunfa, el señor de las gentes, el excelso Yaçodharman, mortífero como una arboleda de estramonios, al ejército enemigo habiendo derrotado.»

Y, éste ciertamente, glorioso rey, Visnuvarddhana, en la guerra vencedor, conquista de nuevo la tierra».

No participamos de la opinión de Macdonell, que en su «*History of Sanskrit Literature*», pág. 23, identifica a Yaçodharman con Visnuvarddhana. Estos personajes son diferentes, el primero se titula *janendra*, es decir, señor de las gentes y el segundo lleva el sobrenombre de *naradhipāti* o rey. Yaçodharman es conocido a través de tres inscripciones, mientras que Visnuvarddhana es conocido por una sola. Este probablemente era el ascendiente del famoso rey Thaneshwar y Kanauf llamado Harsavardhana, mencionado en el Harsacarita de Bana, y que gobernó como supremo soberano el Norte de la India desde el año 606 al 647 de J. C.

El sobrenombre *varddhana* = acrecentador y el emblema *ulika*-

ra — el de rayos fogosos son características de Visnuvarddhana, mas no de Yaçodharman.

J. Allan, M. A., «*The Cambridge Shorter History of India*», 1934, pág. 98, dicen: «Lo probable es que Baladitya infligió una dura derrota a los Hunas, pero que su completo aplastamiento fué debido a Yaçodharman y que el peregrino chino se propuso principalmente ensalzar la figura del patrocinador del buddhismo...»

Yaçodharman, ni fué el Vikramaditya, ni él se atribuyó tal título.

Con efecto, el gran caudillo de la confederación india contra los Hunos no fué aquel rey magnífico, de pecho ancho, brazos largos, tipo esbelto, mecénas de las ciencias y de las letras, libertador de los Malavas, amparo de los necesitados, *paramabhagavata* (1), *sahasranetra* (2), *devaraja* (3), emperador de Magadha y brillante luna nueva.

B. C. Mazumdar, en su artículo «*The Date of Kalidasa*» (cf. *The Journal Royal Asiatic Society*, 1909, pág. 51), escribe: «Las narraciones, que hemos obtenido de las correrías de los Ephtalitas, hacen muy improbable que Kalidasa haya florecido antes de la quinta centuria de la era cristiana»...

«Desde hace algún tiempo he examinado los escritos de Kalidasa para averiguar si había, por vía de equívoco, algún vestigio de personas o de hechos de renombrada fama histórica. El resultado es el que publico ahora, a saber, que Kalidasa no pudo ser el poeta cortesano de Yaçodharman».

Y en la pág. 733 añade: «Aunque concediéramos que Kalidasa floreció en tiempo de Yaçodharman no podríamos decir que había sido el poeta cortesano de Yaçodharman».

Diffícilmente Kalidasa pudo coincidir con Yaçodharman si consideramos lo que Sylvain Lévi dice en «*Théâtre Indien*», pág. 165: «La tradición cingalesa, que merece la confianza de la historia, refiere el viaje y la muerte de Kalidasa en Ceilán durante el reinado de Kumara-dāsa (522 de J. C.).

(1) *Paramabhagavata* es un compuesto de *paramā* = excelente, lo mejor, lo más alto, superior y *bhagavata* = santo, sagrado, divino y como s. m. = seguidor, partidario, adorador. *Paramabhagavata*, pues, es el mejor adorador, el más devoto.

(2) *Sahasranetra* es un compuesto de *sahasra* = mil y *netra* = ojo. *Sahasranetra* significa el de mil ojos. Es un epíteto de Indra.

(3) *Devaraja* es un compuesto de *devā* = dios y *raja* = rey. *Devaraja* es el rey divino, el rey de los dioses. También se emplea como epíteto de Indra.

Bien podemos concluir con las palabras de S. C. DE., «*Kalidāsa and Vikramaditya*», pág. 75: «Aunque Yaçodharman prestase grandes servicios a su patria por la victoria obtenida sobre Mihirakula, que amenazaba toda la civilización india con su poder tiránico, sin embargo no fué el Vikramāditya, enemigo de los Çakas y el patrocinador de Kalidāsa. Derrotó a los Hunos pero no a los Çakas. Estos y aquéllos siempre se han distinguido en la literatura sánscrita».

Descartadas las dos hipótesis propuestas y cotejadas las fechas y datos, que hemos recogido, nos vemos obligados a colocar la época de Kalidasa entre los últimos años del siglo IV y los dos primeros tercios del V.

A este propósito S. C. DE. (obr. cit.), pág. 44, dice: «En estas circunstancias no sería temerario localizar a Kalidasa entre los límites aproximados del 400 al 473 de J. C.

M. M. H. P. Castri en el «*Journal of the Behar and Orissa Research Society*», sostiene que la inscripción de Mandasor, datada en 404 de J. C. describe la estación de las lluvias, la 423 el otoño, la 437 el invierno y la 473 y 433 la primavera. Afirma también que la semejanza entre Vatsabhāṭṭi y Kālidāsa prueba la existencia de una poesía descriptiva, muy en uso hacia los años 404 al 533 de J. C.

Kalidasa no puede separarse del imperio Gupta. Era posterior a Aṣvaghosa y Bhāsa y anterior a Bāṇa, el cual fué conocedor profundo de los grandes poemas del pasado, tales como el Raghuvamça y Meghadūta, como lo demuestra en su Harīśacarita, a principios del siglo VII de la era cristiana. Kalidāsa conocía vocablos griegos como *jāmitra* (diametrom) — el león del zodiaco, *ucca* — altura de la órbita de un planeta, etc. Por el uso de las voces griegas algunos autores sitúan a Kālidāsa después de Āryabhata, que nació en Pataliputra o en Kusamhipura sobre el año 476 de J. C. Mas el Dr. Thibaut ha demostrado que existía un tratado de Astronomía, titulado «*Romaka Siddhanta*», anterior a Āryabhata, el cual no se puede fijar después del año 400 de J. C.

Las características del imperio gupta descrito en los poemas de Kālidāsa y especialmente en el Raghuvamça nos hacen suponer que el Vikramaditya por antonomasia y amante de las ciencias y letras, cual otro Pericles y Augusto, es Candragupta II (380-415).

El Dr. Daza (obr. cit., pág. 74), dice: «..... y, desde luego, pudo comenzar su fama bajo un monarca de este sobrenombre Candragupta II, llegar a su cenit en el reinado de Skandagupta, llamado tam-

bién Vikramāditya (sol de heroísmo), porque supo contener las invasiones de Ephtalitas o hunos blancos. De esta suerte, el eximio vate, llamado Kalidasa o esclavo de Kali o Durga, la terrible diosa, a cuyo favor la tradición atribuye el genio sublime del poeta, debió vivir entre los años 390 y 460 de nuestra era.

Monmohan Chakravarti, «*The Date of Kalidasa*» en el *Journal of the Royal Asiatic Society*, de 1903, pág. 185, escribe: «Conforme al juicio de los reinos fronterizos invadidos por Raghu, el territorio gupta era exactamente el imperio de Raghu tal como lo describe Kalidasa en el canto IV del Raghuvamça».

Con efecto, ni es absurdo ver en el título del *Kumarasambhava* una alusión al joven Kumāragupta, en el de la *Vikramorvaçī* una relación con Skandagupta, genio de la guerra, llamado también Vikramāditya. Kalidasa vivió en una corte llena de grandeza. En su *Mālavikāgnimitra* se respiran aires de imperialismo y engrandecimiento. El sistema brahmánico se pone en vigor, y el *Açvamedha* o sacrificio del caballo, símbolo de los reyes poderosos, se restablece como en los tiempos Védicos. El dominio de los Guptas se ha dilatado. El Raghu alegórico recibe tributo de los *Aparantas* o pueblos occidentales (RV. IV, 68), marcha en destrucción de los *Parasikas* o Persas (id. IV, 60), subyuga a los Kambojas (id. IV, 69) e infunde pánico a la horda bárbara, como se deduce del çloka siguiente:

trata hunavarodhanām bhartṛsu vyaktavikraman /

kapolapataladeçī babhuva raghuçeçitam. // (RV. IV, 68).

«Aquí (en el Sindhu) a los esposos de las mujeres hunas se ha manifestado el heroísmo. Con expresión de mejillas sonrosadas ha tenido lugar la gesta de Raghu / ».

La inscripción de la cueva de Udagiri, referente a Candragupta II, data del año 82 de la era gupta, es decir el 400 de J. C. En ella se dice que el *Paramabhattacharaka Maharajādhiraja*, el glorioso Candragupta II incorporó el reino de Malava al suyo y puso fin al dominio de los ksátrapas occidentales antes del 400 de J. C.

Candragupta II, pues, era el auténtico Vikramāditya coetáneo de Kalidasa. Era la esperanza de la India y el sol nascente, que disiparía los negros nubarrones, o sea la presencia de bárbaros y ksátrapas. Sus monedas y objetos epigráficos llevan los títulos de *çrivikrama* = el muy poderoso, *vikramāditya* = sol de valor, *ajitavikrama* = el de poder invencible y *simhavikrama* = el de fuerza leonina.

Se ha comprobado que Candragupta II fué el vencedor de los Čakas o Ksátrapas occidentales y que se apellidaba Vikramāditya, cuya corte residía en Ujjayinī. Todo lo cual está de acuerdo con los escritos kalidasianos.

En el «*Journal of the Behar and Orissa Research Society*», correspondiente al mes de diciembre de 1926, el Reverendo P. Heras, S. J., escribe: «En la obra sánscrita *Sringaraprakāṣikā*, refiere el poeta Bhoja que el gran vate Kalidasa fué enviado como embajador del rey Vikramāditya al rey Kuntala. El Vikramāditya de este pasaje ha sido identificado ya con Candragupta II por Mr. K. B. Ayyar. El rey Kuntala era el Bhagiratha, rey de Kadamba. También la *Aucitya-vicaracarca* de Hemacandra se refiere a esta embajada... Otro matrimonio fué propuesto al rey de Kadamba a través de Kalidasa, embajador de Candragupta II».

J. Allan, etc., en «*The Cambridge shorter History of India*», 1934, pág. 99, dice: «Kalidasa, el nombre más grande de la literatura sánscrita, floreció en la corte de Candragupta II y pudo haber sobrevivido hasta el reinado de Skandagupta».

JUSTO RAMOS DE ANDRÉS.

(Continuará).

BIBLIOGRAFIA

CARRERAS ARTAU, Tomás y Joaquín: *Historia de la Filosofía española*. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV. Tomo I. 632 págs. 30 ptas. Real Academia de Ciencias exactas, físicas y naturales. Valverde, 24. Madrid.

La presente obra es una magnífica continuación de la Historia de la Filosofía española de D. Adolfo Bonilla y San Martín, comenzada a publicar en 1908, y que por la muerte del malogrado profesor quedó interrumpida en su segundo tomo (1911), que llega solamente hasta el siglo XII. La Asociación Española para el Progreso de las Ciencias anunció en 1929 un Concurso para continuarla, proponiendo como base fundamental el plan general trazado por Bonilla. A él han debido atenerse los autores, si bien, según confesión propia, amplían el sentido en que entienden la filosofía española, no limitándose tan sólo a considerarla como «una explosión del genio nacional», sino más bien en un marco más amplio, en función de la influencia ejercida por España, aportando materiales de la más alta importancia a la filosofía europea de la Edad Media. Además, después de la muerte de Bonilla, las investigaciones acerca de la cultura medieval han adquirido un desarrollo insospechado, y a ellas se debe un conocimiento más exacto de figuras españolas olvidadas y que han adquirido destacado relieve, así como también es posible valorar con más exactitud las aportaciones de nuestra Península en el orden filosófico y las influencias sufridas por nuestros pensadores.

Un vistazo, por superficial que sea, dado a la presente historia, permite apreciar la escrupulosidad científica con que sus autores han procedido. Muestran un dominio perfecto del tema y una información completa, basada en una amplia bibliografía de fuentes nacionales y extranjeras. En una extensa y erudita introducción (págs. 3-97), diseñan un sugestivo cuadro del ambiente cultural de la España del siglo XIII, haciendo resaltar la existencia de un verdadero renacimiento que florece especialmente en Castilla en el reinado de Alfonso el Sabio, y en Cataluña y Aragón en tiempos de D. Jaime el Conquistador.

El capítulo dedicado a las bibliotecas españolas de la Edad Media es de lo más completo que poseemos sobre tema tan importante para el conocimiento de nuestro fondo cultural en ese tiempo. Aun cuando la investigación dista mucho de haber agotado la materia, y a pesar de que son casi imposibles de reconstruir los datos acerca de muchas bibliotecas por las devastaciones de siglos posteriores, basta con lo indicado por los autores

para que el lector pueda formarse una idea de la riqueza atesorada en bibliotecas españolas, que a pesar de las dificultades de adquisición y del alto precio de los códices, no desmerecían en muchos casos de las de otros países. Dado el coste de los libros, solamente entidades muy poderosas, abadías, conventos, universidades, reyes o magnates, podían permitirse el lujo de poseer bibliotecas que hoy nos parecerían pobrísimas, pero que en aquel tiempo révelaban un esfuerzo y un amor al saber excepcionales.

Pedro Hispano—la figura más destacada de la filosofía española del siglo XIII, y que ahora ha sido reconstruida casi por completo, gracias a los afortunados hallazgos de Prantl, Stapper, Grabmann y otros de menos importancia—ofrece a los autores ocasión para redactar un estudio muy completo en todos sus aspectos: biografía y actividad filosófica y médica. Tipo acabado de sabio medieval, su cultura abarcó en sentido enciclopédico las ciencias de su época, dejando marcada honda huella en lógica, psicología y medicina. Sin sujetarse exclusivamente a ninguna escuela, en lógica sigue la tradición latino-occidental, en teología se inclina hacia la tendencia agustiniana, y en psicología y medicina se beneficia de las aportaciones de procedencia árabe y oriental, siguiendo un procedimiento empirista.

Tras una breve mención de Fr. Miguel de Fabra, dominico, compañero de Santo Domingo y profesor en el convento de Santiago de París, de cuya actividad docente no nos ha quedado ningún escrito, dedican especial atención a Fr. Ramón Martí, el dominico catalán, célebre por sus controversias contra árabes y judíos. Acerca de su vida y actividades recogen todos los datos que actualmente poseemos. Pero lo más interesante del estudio que le dedican es la solución que ofrecen de la controversia mantenida entre Asín Palacios y el P. Getino, acerca de la relación del *Pugio Fidei* con la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás. Como es sabido, el señor Asín sostuvo en «El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino» la atrevida tesis de la dependencia del Santo Doctor respecto de Ramón Martí. El P. Getino la rebatió, basándose en la cronología del *Pugio Fidei*, publicado cuatro años después de la muerte de Sto. Tomás. Ciertamente que la primera parte, que es donde más abundan las coincidencias, pudiera haber sido redactada con anterioridad a esa fecha. En un estudio inédito de D. José M.^a Llovera, utilizado por los autores, se hace resaltar detalladamente la impresionante cantidad de pasajes idénticos o calcados. Las pruebas decisivas son las últimamente aportadas: el autógrafo de Santo Tomás, lleno de enmiendas, tachaduras y correcciones, cosa que no se comprende si el Santo se hubiera limitado al simple trabajo de copista; la copia que hace R. M. de diversos pasajes de la Suma Teológica, compuesta al fin de la vida de Santo Tomás; y el hecho, demostrado por el Sr. Llovera, de que R. M. cita a Santo Tomás (quidam), al transcribir un pasaje de la Suma contra Gentes. Ciertamente que el plagiarío no es Santo Tomás, sino nuestro Ramón Martí, quien en esta como en otras ocasiones emplea el mismo procedimiento tratándose de Algazel y otros filósofos. Con esto queda harto malparada su originalidad, pero se coloca en su justo lugar la verdad histórica. Pero aunque pierda en originalidad doctrinal, no por eso deja de ser R. M. una figura destacada en la gran tarea misional

de la conversión de los infieles, y con su fraude contribuyó siglos más tarde a suministrar copiosos materiales al autor de los *Pensamientos*.

Otro dominico español estudiado es un catalán, apellidado Ferrer, que enseñó en París por breve tiempo, y de quien quedan escasísimas noticias. Los autores analizan los fragmentos del quodlibet que de él se conserva, publicados por Glorieux, y que lo acreditan de pensador profundo y maestro en el arte de la controversia quodlibética.

Acerca de Bernardo de Trilia se pronuncian decididamente a favor de su origen hispano. Resumen brevemente los pocos datos biográficos que de él se conservan, haciendo un juicio exacto de sus doctrinas, que no son más que un calco fiel, a veces literal, de las de su maestro Santo Tomás.

Al lado de los representantes de la escuela tomista, que en España formó enseguida un poderoso bloque,—el «ejército bicolor» de que habla Arnaldo de Vilanova—la orden franciscana tiene como representantes de la tendencia escotista a Gonzalo de Valboa y Alfredo Gunter.

Aunque Arnaldo de Vilanova interesa más bien a la historia de la medicina y a la de los heterodoxos, le dedican un bien trazado estudio como representante del anti-escolasticismo. En él recogen los rasgos más salientes de la figura del turbulento médico valenciano.

La mayor parte del volumen, está dedicada a Raymundo Lulio, o Ramón Lull, como ellos prefieren llamarle. Los autores han procedido con admirable objetividad, fruto de largo y concienzudo estudio, al trazar los rasgos fundamentales que perfilan netamente la fisonomía humana e intelectual de esta figura tan compleja y desconcertante.

Tratan a Raymundo Lulio con la simpatía que es resultado natural de un prolongado estudio, pero también sin asomos de la apasionada actitud—en contra, o a favor—que estamos acostumbrados a ver adoptar ante el célebre misionero mallorquín. No dudamos en afirmar que este estudio es hasta ahora el más completo, en sus múltiples aspectos, biográfico, bibliográfico, doctrinal, si bien podrá admitir rectificaciones y complementos parciales, que provengan del esclarecimiento de pormenores todavía oscuros.

Es muy acertada la manera de considerar a R. L. integralmente, esto es sin separar su doctrina de su vida. A causa de su carácter personalísimo, la doctrina luliana es una de las más difíciles de valorar y de juzgar. En la mayoría de los filósofos puede estudiarse su doctrina con independencia casi absoluta de su vida. En Raymundo Lulio no. En él su doctrina y su asombrosa actividad personal están tan íntimamente compenetradas, que aislarlas equivale a incapacitarse para comprenderlas. Para él pensar no es un simple ejercicio de la facultad intelectual, sino una fuerza vital puesta al servicio del ideal misionero y conquistador de cruzada espiritual al que consagró toda su vida. Considerada aisladamente su doctrina, puede parecer rara, confusa, atrabiliaria. Pero, integrada en el conjunto de su vida, queda circundada por el halo de simpatía que irradia de la vigorosa personalidad de un hombre, completamente absorbido por la idea de convertir a los infieles con las armas de la persuasión. La prodigiosa actividad desplegada por Raymundo Lulio al servicio de un ideal grandioso convierte su vida en una verdadera novela, en que sus infinitos viajes, sus proyec-

tos, sus disputas, sus doctrinas, sus poesías, forman un todo único e inseparable, un conjunto armónico de indudable grandeza y de recia personalidad.

Al trazar su biografía los Sres. Carreras Artau han conservado solamente los elementos rigurosamente históricos, depurándola de los elementos fantásticos añadidos por la leyenda. Lejos de perder con esto en interés, por el contrario aumenta, al ofrecer una figura más racional y más humana.

Es muy notable el capítulo dedicado a la psicología y carácter de R. L. Los autores hacen gala de un finísimo análisis, que les sirve para trazar, con rasgos netos y precisos, su fisonomía moral. Raymundo Lullio es tipo de «hijo único, y, además, tardío». «Indomable e indomesticable». «Bajo el sayal del péregrino ese carácter de individualismo irreductible permanece en todos los momentos de la vida de aquel viajero ubicuo e infatigable, misionero laico que, si no vacila en sacrificar su entera existencia al servicio de un ideal, con todo no se sujeta jamás a ninguna regla, ni se decide a ingresar en ninguna de las Ordenes religiosas...» «Espiritualidad selvática, apóstol encendido, agitador incansable, dotado de una actividad portentosa, todas estas cualidades fluyen de un fondo inconsciente de indisciplina, que incapacita radicalmente a Lull para toda organización estable...» «Temperamento pasional». «Hombre de gran imaginación, caldeada por el clima y el ambiente oriental de Mallorca». «Un fondo innato de nobleza, incapaz de rencor y enojo». «Simpatía y atracción personal». «Espíritu atormentado». «Caballero andante de la fe cristiana». «Sinceridad y tenacidad que llega hasta el heroísmo». «Humildad, paciencia y resignación». «Afán de reforma que se extiende a todo, y llega hasta el confín de la utopía». «Alma de gigante con corazón de niño». «Energía inverosímil y fondo profundamente humano». «En el sentido más noble de la palabra, es el *Don Quijote* catalán, pero de carne y hueso, que ni un momento pierde el sentido de la vida». «Fondo caballeresco», nota predominante de su carácter, que le impulsa a combatir sin tregua, en una múltiple e inmensa aventura, trocadas las armas materiales por las del espíritu (pp. 257-262).

La idea dominante de R. L. es el ideal caballeresco y típicamente medieval de la Cruzada. Fracasadas, o en vías de ello, las cruzadas materiales por la fuerza de las armas, hubo espíritus clarividentes—sobre todo en España, donde la convivencia con los musulmanes hacía contrastar más vivamente el valor de los medios empleados—que pusieron su confianza en la cruzada espiritual, por medio de las armas de la persuasión y la dialéctica. El tipo más perfecto de esta clase de cruzados es R. L., a quien su celo ardiente llevó a consagrar su vida entera en aras de un triple propósito: «1.º La conversión de los infieles e incrédulos a la fe católica, llegando incluso hasta el martirio; 2.º la composición de un libro contra los errores de los infieles, y 3.º la fundación de colegios de lenguas, a fin de predicar y convertir a los infieles en su propia lengua» (p. 340). Su ideal es una Cruzada de tipo doctrinal, a la que se consagra con un ardor proselitista, tal vez inigualado.

Para lograrlo no escatima esfuerzos de ninguna clase. La conquista misionera de los infieles se convierte en verdadera obsesión. Viaja incesan-

temente por Europa y por los países infieles, se instruye con avidez, escribe multitud de libros, acude a interesar en su obra a Universidades, Pontífices y Concilios, recurre a todos los medios que le suministra su inagotable fantasía. Fruto tal vez de este celo ardiente es su optimismo exagerado en las fuerzas de la razón, que reviste los caracteres aparentes de un racionalismo extremo, pretendiendo demostrar, por «razones necesarias», no sólo los *preambula fidei*, sino también artículos de la fe, en especial los misterios de la Trinidad y de la Encarnación, los más controvertidos en la lucha doctrinal contra el islam. Es un racionalismo ordenado esencialmente a la finalidad práctica de convertir infieles, si bien su carencia de eficacia demostrativa fué dolorosamente experimentada por el propio Lulio.

Es difícil concretar las fuentes y los medios de formación intelectual de Raymundo Lulio. Tal vez el juicio más acertado sea el que formulan los autores: «el Doctor Iluminado fué un autodidacto de formación irregular y arbitraria, un franco-tirador genial de la cultura de su época» (p. 268). Su verdadera escuela, aparte de otros elementos difíciles de precisar, fué «el trato con los hombres», del que, observador dotado de una extraña facultad de asimilación, supo sacar armas y materiales en abundancia.

Por su espíritu y por su actividad R. L. es de filiación netamente franciscana, y doctrinalmente se le puede catalogar en la corriente intelectual predominante en esa escuela. No es difícil hallar en sus obras las tesis fundamentales de la tendencia pseudo-agustiniana: metafísica ejemplarista platónica, realismo exagerado en el problema de los universales, hilemortismo universal, pluralidad de formas, metafísica de la luz, etc. No hay que olvidar tampoco los elementos que asimiló en su lucha contra el islamismo. Muy bien hacen observar los autores que «algunas de sus doctrinas más características han sido formadas definitivamente y de una manera original, gracias al contacto y a la presencia armada del adversario» (p. 636).

Fuera de su actitud particularísima y personal, tal vez lo más propio de su doctrina sea lo que se refiere a su famosa Arte, que en último término viene a reducirse a un método o un procedimiento lógico para encontrar la verdad. Sabida es la influencia que las ideas de R. L. tuvieron en Leibniz. Pero tampoco es ningún secreto que ni la *facilidad*, ni la *eficacia* de los procedimientos fueron demasiado notables en ninguno de los dos pensadores. Leibniz llegó al fin de su vida descorazonado ante el fracaso de sus grandiosos proyectos del *Arte combinatoria*, del *Alphabetum cogitationum humanarum* y de la *Characteristica universalis*. Raymundo Lulio no fué más afortunado. A pesar de creerlo de origen divino, y de redactarlo repetidas veces, con el propósito de facilitar su comprensión y su manejo, su Arte está esperando todavía al genio que logre sacar de su aplicación los posibles tesoros de sabiduría que en él se encierran... Tal vez se le pueda considerar como precursor de la moderna lógica-matemática. Pero hoy por hoy están todavía inéditos sus resultados prácticos para la ciencia, y a sus frutos debemos esperar para juzgar de la eficacia de semejante instrumento de trabajo intelectual.

Lo que tampoco acabamos de ver, a pesar de la afirmación de los autores, es que el lulismo constituya un «sistema filosófico perfectamente cohe-

rente en todas sus partes y con soluciones correctamente lógicas para todos los problemas de su tiempo» (p. 637). Un *sistema* es una arquitectura intelectual, completa, coherente y armónica, edificada sobre la base de uno o unos pocos principios fundamentales. En Raymundo Lulio encontramos una *actitud*, pero no un *sistema*. Sin duda que sus doctrinas constituyen un conjunto original, y hasta, si se quiere, originalísimo. Pero esta cualidad más que al contenido se refiere a la psicología particular de su autor. En sus libros hay mucho de artificio, de ingeniosidad, en que interviene por igual su temperamento de apóstol, de místico, de filósofo y de poeta. Pero fuera de su carácter y de su finalidad combativa y misionera, no hemos logrado ver hasta ahora una idea propia, central, en torno a la cual se agrupe en una construcción sistemática la maraña de simbolismos que acaba por cansar y producir fastidio a quien se aventura por la selva intrincada de los libros de Raymundo Lulio. Respecto de su posible utilidad es bastante elocuente el hecho del fracaso de su doctrina en vida del propio Beato. Siete siglos han pasado desde entonces, y a pesar de sus repetidas ediciones, que los autores recogen en un largo e interesante capítulo (págs. 285-334), no podemos decir que haya marcado una huella destacada y fructífera en el campo del pensamiento.

Sin embargo, hemos de agradecer a los Sres. Carreras Artau este magnífico estudio, en que ofrecen, ordenado y depurado de fantasías y leyendas, un copioso caudal de datos para orientación de los estudiosos.

Al terminar de leer este primer tomo, que comprende la filosofía española en el siglo XIII, es posible que la mayoría de los lectores experimente, al hacer el balance, una conclusión pesimista. Fuera de Pedro Hispano, portugués, que estudió, enseñó y vivió fuera de España, y si se quiere de Raymundo Lulio, todas las demás figuras que por él desfilan no llegan siquiera a una dorada medianía. Nuestras escuelas de traductores suministraron a la Europa medieval materiales abundantísimos, que contribuyeron de manera decisiva a la brillante floración filosófica del siglo XIII. Pero España, ocupada todavía en la gran empresa de su Cruzada de Reconquista, apenas sirvió más que de canal por el que pasaron aquellos tesoros sin apenas dejar rastro apreciable! A menos de manejar la hipérbole, no es mucho de lo que podemos vanagloriarnos en ese siglo al lado del magnífico desarrollo de la escolástica en otros países, debido en gran parte a materiales suministrados por nosotros.

Para terminar, señalaremos algunos puntos que reclaman revisión. Juan de Segovia es sin duda quien más resueltamente propugnó, en el siglo XV, el procedimiento de la persuasión para atraer a los musulmanes a la fe cristiana. Y es extraño que entre sus obras sobre el particular (p. 52) no se mencione la notabilísima *De gladio divini Spiritus in corda mittendo saracenorum*, que tuvo la virtud de hacer cambiar de dictamen al Cardenal Nicolás de Cusa, antes partidario del exterminio de aquella raza.

La Universidad de Palencia data del año 1186, poco más o menos, según ha probado el P. Beltrán de Heredia en su conferencia de la semana «Pro Ecclesia et Patria» (Palencia 1936, páp. 215-243).

Carece de todo fundamento la intervención de Juan de Celaya en el profesorado salmantino (páp. 61 y 62).

La declaración de la doctrina de Santo Tomás como oficial de la Orden no fué iniciativa propia de la Provincia de Aragón, sino acuerdo del Capítulo general celebrado en Zaragoza (páp. 65 y 187).

En 1457 Juan de Segovia hizo donación de su librería a la Universidad de Salamanca, conservándose el inventario de la misma en el manuscrito 211 de dicha Universidad (pág. 75). También se conserva el inventario de los 151 libros donados en 1433 por López de Anaya a su Colegio de San Bartolomé de Salamanca, el primero de España. Sobre dicho inventario, véase CIENCIA TOMISTA, tomo 34 (1926), pág. 196 y siguientes.—F. R. GUILLERMO-FRAILE, O. P.

La antigua Universidad de Palencia, por J. SAN MARTÍN. Madrid, A. Aguado, 1942. XVI-94 pp. en 8.º

Acaba de llegar a mis manos este folleto, de cuya aparición me informaron algunos amigos palentinos, así como de la resonancia que se le ha dado en la prensa de aquella capital. En el capítulo primero, titulado «Ambiente cultural anterior a la Universidad», recoge el autor las diversas noticias que corren acerca de la existencia de estudios en Palencia antes del siglo XIII. El caso mejor comprobado y de más realce es el de Santo Domingo de Guzmán. En el segundo, «Fundación de la Universidad (1208-1214)», trata de precisar, a base de los conocidos testimonios de don Rodrigo y del Tudense, la fecha de esta fundación, adjudicándola a Alfonso VIII, auxiliado por el obispo Tello. Este mismo, junto con San Fernando, pidió y llevó a cabo la primera restauración de la Academia, paralizada a raíz de la muerte del vencedor de Las Navas, según se hace ver en el capítulo tercero. El cuarto, «Últimos días de la Universidad», habla de la bula de Urbano IV y de las causas de la desaparición de aquella escuela, señalando como principal la vinculación de sus rentas a la porción de las tercias destinadas al culto y reparación de iglesias, que por estar en poder de laicos eran difíciles de cobrar. Por último, en el capítulo quinto, se ocupa preferentemente de si la Universidad se trasladó a Salamanca o a Valladolid, como han sostenido algunos, o se extinguió en Palencia sin revivir en otra parte. Defiende esta segunda opinión, probando que el haber tenido la de Valladolid rentas en la Diócesis de Palencia, no es argumento suficiente para afirmar que fuese continuación de la fundada por Alfonso VIII.

Al final del texto a modo de colofón, escribe: «Palencia tuvo la primera Universidad de España. Casi a estas palabras se reducen las noticias de los que desconocían la obra del P. Denifle sobre las Universidades. Al cerrar este breve estudio, confesamos una vez más, como hicimos al principio, que pocos datos nuevos hemos logrado añadir a los aducidos por aquel sabio dominico; pero creemos que nuestro trabajo no será estéril».

Quizá la calidad de los datos nuevos que figuran en este opúsculo, mirados aisladamente, no ofrezca gran interés; mas refiriéndose a un tema sobre el que escasean extraordinariamente las noticias, aun sin revelarnos nada sustancial acerca de la antigua escuela, son dignos del mayor aprecio. Pero ese mérito relativo contrasta con ciertos defectos que afectan al

presente folleto. El primero de los cuales es la falta de consideración para los que anteriormente se han ocupado del tema, desconsideración que, rayando a veces en apasionamiento, repercute hasta en la exposición y crítica que se hace de sus argumentos.

En historia el último que habla suele ser el que mejora a cuantos le precedieron. Pero no debe olvidar que gracias a ellos su labor se va acercando a la perfección. ¿Qué sabía el señor San Martín en el verano de 1934 sobre la Universidad de Palencia, cuando se le invitó a hacer un estudio sobre ella? Muy poco sin duda, pues desistió de su primer propósito: «hasta que casualmente» cayó en sus manos el libro del P. Serrano, abad de Silos, sobre el Obispo burgalés don Mauricio. Pero en aquel mismo verano tuvo lugar en Palencia la Semana «Pro Ecclesia et Patria» y en ella en una de sus conferencias se trató ampliamente de la antigua Universidad, con aportación de datos e indicación de nuevos puntos de vista que ilustran sobremanera un asunto tan descuidado hasta entonces, facilitando la tarea a quienes vinieran detrás. En la expresada conferencia no se dijo todo lo que podía decirse, no se agotó la materia, porque ni encajaba en el tema, ni había espacio para ello. Encargada con escasa anticipación y sobre tema obligado, «La Universidad de Palencia: sus relaciones con Santo Domingo y San Pedro Telmo», el autor creyó fundamental, para fijar los términos en cuestión, allanar primero las dificultades. Lo consignado en ella—permítaseme esta inmodestia, ya que se trata de rebatir cargos en que su autor no ha sabido prescindir de personalismos—fué recibido con admiración y aplauso general y particular, aun de personas calificadas, según se me manifestó entonces. Reconozco que aquello no era definitivo, ni mis pretensiones fueron tales. Bastaba como primer paso plantear los problemas y sugerir la solución. Aunque compuesta la conferencia sin miras a la publicidad, en acabando el acto, el presidente de la Acción Católica diocesana me pidió las cuartillas, que se las entregué allí mismo, y no volví a saber de ellas hasta que las ví impresas, sin haberseme remitido pruebas. De ahí las diversas erratas con que salieron.

Nada de esto, que debe saber o al menos suponer el señor San Martín, tiene en cuenta, lanzándose arrojadamente a enjuiciar lo que dije y hasta lo que no dije, tal vez para hacer resaltar más el exiguo mérito de su tardío hallazgo de las bulas de Honorio III. Y lo califico de exiguo y de tardío porque quizá antes de conocer él dichos documentos obraban en mi poder, fotocopios y todo directamente del Registro vaticano, sin que me apresurase a divulgarlos, porque tanto o más que esas bulas atestiguan y precisan el origen y la existencia de la Universidad palentina las palabras de don Rodrigo y del Tudense. Y a propósito de ello, recuerdo que hablando sobre el particular la antevíspera de la conferencia con el padre Serrano, abad de Silos, en San Pablo de Palencia, donde se hospedaba, él, conocedor de aquellas bulas, dudaba de si la Universidad fué o no algo efectivo, hasta que, oídos los testimonios por mí alegados, dió muestras de asentimiento.

Pero dejemos esto, que no hubiera querido tocar, de no ser provocado a ello, para analizar otros dos cargos que me hace el autor del opúsculo, en

apariciencia más sustantivos, aunque es fácil patentizar su poca o ninguna consistencia.

Censura en primer lugar el sincronismo que he creído reflejarse en el relato del Tudense, y por tanto en el paralelo de don Rodrigo, entre la fundación de las Huelgas y del Hospital del Rey en Burgos con la de la Universidad. Confieso que no acierto a ver a qué se refieren las «dos interpretaciones completamente distintas» (p. 18) que me atribuye del texto de don Rodrigo, ya que la frase «studium... adhuc *durat*», que todos hemos entendido en presente, como es natural, refiriéndola al momento en que se escribía la Crónica, aparece allí contrapuesta a los pretéritos *convocavit* y *fuit interruptum*, y por tanto no cabe pensar en sincronismo de ninguna clase entre esos términos.

Por lo demás, la base cronológica para la fundación de la academia palentina hay que buscarla más bien en el Tudense. Conformes en que su cronología debe entenderse con cierta elasticidad, pero sin prescindir de lo que sabemos por otras fuentes, que parecen exigir un anticipo de aquella fundación. De mantener su sincronismo con las fundaciones burgalesas, se dificulta enormemente la participación de don Tello en la misma, y más en el supuesto en que íbamos de haber sido éste promovido a la sede palentina en 1212. La erección de la Universidad habría tenido lugar en tal caso entre 1212 y 1214, para quedar paralizada un año o dos después. Y eso, por demasiado anormal, no podía admitirse sin prueba fehaciente. Demostrado por el padre Lita que don Tello era ya obispo electo de Palencia en 1208, no resulta, es verdad, tan inverosímil la participación del mismo en la erección de la Universidad.

Pero aun cuando logremos superar ese escollo, queda otro harto grave, en que no quiere hacer demasiado hincapié el autor del folleto. Los primeros biógrafos de Santo Domingo atestiguan la existencia de un estudio (B. Jordán), o de un estudio general (V. Humberto y el Cerratense) en Palencia, cuando allí llegó el hijo de los Guzmanes. En ese estudio se enseñaban al menos las artes liberales y la teología. El hecho es de tal trascendencia, que no será fácil señalar otro igual en la España de entonces. Ni en Toledo, con ser primada y centro de una escuela de traductores, ni en Santiago, punto de concurrencia de toda la Cristiandad, se cultivaba a la sazón la teología. Hoy nos formamos difícilmente idea de cómo andaban entonces las cosas en esa materia. De ahí que los primeros biógrafos de Santo Domingo, al saber que el Santo estudió teología en Palencia, pasen a suponer sin más que había allí un estudio floreciente, estudio que algunos no dudan en calificar de general, quizá porque tenían bien comprobado que donde se cultivaba la teología no podía faltar el derecho canónico, disciplina mucho mejor atendida en España y fuera de ella antes de aparecer las órdenes mendicantes. Y siendo cierto que a fines del siglo XII en Palencia se enseñaban artes liberales y teología, y muy probable que se enseñase también derecho canónico ¿qué falta para calificar a tal estudio de general o de universalidad? Se dirá tal vez que falta algo esencial, o sea el privilegio de la autoridad competente. Pero precisamente la existencia de ese conjunto de disciplinas implica en nuestro caso una intervención especial

de dicha autoridad, y por tanto es lícito deducir de la existencia de las mismas la existencia de la Universidad. Después de la reforma de don Tello, el cuadro de materias enseñadas en aquel estudio apenas superaba al vigente a fines del siglo anterior, y sin embargo, nadie duda en calificarlo de *universidad*, entendida esta palabra en su sentido corriente, sin asomo alguno de internacionalismo extrapeninsular, en el que a la sazón nadie pensaba entre nosotros. A la de Salamanca no se le aplica tal nombre hasta la segunda mitad del siglo XIII, cuando llevaba ya más de 35 años de existencia. Antes a los centros de esa índole se les da la denominación genérica de escuelas o de estudios.

Estando, pues, tan comprobado que en Palencia había en tiempo de Santo Domingo un centro con categoría universitaria, y siendo tan verosímil que ese centro se identifique con el establecido por Alfonso VIII, ¿cómo armonizar esto con la intervención del obispo Tello en aquella fundación? Hasta ahora yo no he podido aclarar el enigma, ni lo esclarece el señor San Martín, porque no es solución prescindir del primero de los términos. En espera de que futuros hallazgos proyecten nueva luz sobre este punto, voy a permitirme indicar un posible modo de armonizar las cosas.

Aun en el caso que don Tello no fuese propiamente cofundador de aquella escuela, no es posible desligar de él la suerte de la misma. Aparte de las palabras del Tudense, están las bulas de Honorio III, y está sobre todo el aserto de un autor coetáneo, Pedro Blesense, texto que, aunque publicado ya, si bien en forma incorrecta, no es extraño que no aparezca recogido en el folleto que analizamos. Esa intervención le daba derecho a figurar al lado del monarca castellano, si no como fundador, al menos como continuador, amparo y reformador de su obra. ¿Quiso el Tudense expresar semejante idea al escribir la palabra *procurante*? Procurador en sentido jurídico tenía entonces el significado de auxiliar, de vicario. Su calidad de presente, que expresa simultaneidad y aun precedencia a la fundación, no cuadra bien con un simple continuador. Hay, pues, que forzar el significado de esa palabra; o de lo contrario, tendremos que decir que lo hecho por Alfonso VIII en tiempo de don Tello, y con el apoyo del mismo, excedía bien poco de lo existente ya en Palencia.

Contra esto último pudiera arguirse que ello sólo tendría alguna consistencia en el supuesto de que la restauración efectuada por dicho prelado durante el pontificado de Honorio III abarcase todo lo que antes había existido, lo cual no consta, infiriéndose más bien lo contrario del texto de don Rodrigo, quien nos habla de «magistros *omnium facultatum*». Sin embargo, frente a ese texto, en el que se advierte claramente un acento de encarecimiento, está el más natural del Tudense, quien se limita a mencionar a los maestros teólogos «et aliarum artium liberalium». Además las bulas de Honorio dan a entender que la restauración comprendía todo lo establecido por el rey Alfonso.

De ser así, podrían distinguirse en la fundación de la Universidad palentina dos etapas: una de las escuelas de artes, de teología y tal vez de derecho canónico en tiempo de don Enrico, y otra de ampliación de esas mismas disciplinas, en particular de la teología, acrecentadas con alguna

más en tiempo de don Tello. El estudio tendría carácter de general a partir de la intervención del monarca, sea en la primera, sea en la segunda etapa, conforme a la jurisprudencia consignada en las *Partidas*, que no hacen más que expresar un proceder consagrado por la costumbre.

Otra de las cosas que el autor del folleto me atribuye sin fundamento suficiente es el haber esparcido «algunas sombras» acerca de la autenticidad de la bula de Urbano IV, «única que se solía citar al tratar de la Universidad de Palencia»; con lo cual, «lejos de aportar nuevos documentos que esclarecieran su historia, salía ésta notablemente perjudicada». Sin contar esa bula, aduje yo cinco documentos del siglo XIII que se refieren a la antigua escuela palentina, aparte de otros muchos indirectos. Creo, pues, haber contribuido algo a *esclarecer su historia*. Por lo demás, todo el que lea atentamente mis palabras verá que, aunque manifieste *obiter* mi extrañeza por algunas cosas de dicha bula, admito en definitiva su autenticidad. Y no hay que cavilar mucho, como hace el autor del folleto, errando al fin el tiro (cf. pp. 49-50), para dar con los motivos de esa extrañeza, pues los señalo claramente en la conferencia. Uno de ellos es el estilo (no el literario, como parece suponerse en el opúsculo, sino el diplomático), que comparado por mí con el que señala A. Giry en su clásico *Manuel de diplomatique* (París, nueva edición de 1925) para los documentos emanados de la cancillería pontificia en aquella época, no es del todo conforme. La disconformidad la atribuí, como lo digo expresamente, a incorrecciones de copia y no hice más hincapié en ello.

La segunda causa de mi extrañeza es lo singular de la gracia pontificia al conceder al estudio *todas* las facultades académicas. Pero adviértase que, en lugar de insistir sobre esa singularidad como indicio de adulteración, según da a entender nuestro censor, la presento como título mediante el cual el Pontífice viene a poner a la Universidad palentina sobre la de París, «que carecía de facultad de derecho [civil]», y sobre la de Bolonia, «que no la tenía de teología». Y comenta el autor del folleto, después de reproducir mis palabras: «Esta afirmación, que de ser cierta daría aún más brillo a la casi desconocida universidad de Palencia, *no sólo carece de fundamento, sino que se opone a hechos comprobados documentalmente*» (p. 48; subrayado por mí). Y habla a continuación *vagamente* de las facultades de ambas universidades extranjeras, remitiéndose a un capítulo anterior (p. 26), en que se expresó con la misma vaguedad sobre el particular.

Ya que tan duramente se califica mi aserto, al suponerlo destituido de fundamento y en oposición con hechos «comprobados documentalmente», voy a presentar *los fundamentos* del mismo, aun rebasando los límites de una nota bibliográfica, en espera de que el autor del opúsculo aduzca los del suyo.

Primera proposición: En la Universidad de París no había en el siglo XIII, ni la hubo mucho después, facultad de derecho civil o romano.

Honorio III en una bula encaminada a la ejecución de lo ordenado por el cuarto concilio de Letrán acerca de la formación intelectual del clero, dice así: «Quia vero theologiae cupimus studium ampliare..., ut plenius sa-

cræ paginae insistatur..., firmiter interdicimus et districtius inhibemus *ne Parisius* vel in civitatibus seu aliis locis vicinis quisquam docere vel audire *jus civile* praesumat». Viterbo, 16 de noviembre 1219 (Denifle Chate-lain, *Chartularium...*, t. I, p. 92). Aunque el texto es bien expresivo, quizá no disipe totalmente las dudas de los prevenidos en contra. Los autores de esa famosa obra, en la introducción al tomo primero, hablan repetidas veces de las cuatro facultades de la universidad parisiense, remitiéndose a los documentos respectivos que van en el cuerpo del texto. Ahora bien, en uno de ellos del año 1254 (t. I, p. 252) se mencionan esas cuatro facultades, a saber: teología, «jurisperitia», medicina y filosofía. También en otro documento del año anterior (p. 223) se habla de los bachilleres «leges legentes» y de los «auditores legum». Esos testimonios y otros por el estilo pudieran hacer creer que la realidad no se conformaba con lo ordenado por el pontífice. Admitamos que hubiera infracciones y que las autoridades académicas se mostrasen benévolas con ellas. Mas a pesar de todo, ni en el siglo XIII ni en los siguientes aparece dicha facultad. Las cuatro mencionadas son indefectiblemente teología, derecho canónico, medicina y artes. La jurispericia del expresado documento es sin duda el derecho canónico. Y en corroboración de ello no hay más que consultar los índices completísimos de esta obra monumental. En ellos aparecen invariablemente las cuatro facultades mencionadas, y ninguna más. La prohibición del papa Honorio continuaba vigente todavía a principios del siglo XVI, según afirma un testigo presencial, Juan Mair, en el comentario al Cuarto de las Sentencias.

Segunda proposición: En la Universidad de Bolonia no hubo facultad de teología propiamente tal hasta 1364. Para probarlo basta remitirnos a una obra del padre Ehrle que cita el mismo autor del folleto, pero que no ha debido leer con suficiente atención. Me refiero al libro titulado «*I più antichi statuti della facoltà teologica dell' Università di Bologna*», Bolonia, 1932. En una amplia introducción examina el ilustre cardenal diversos aspectos de aquel centro académico, haciendo resaltar el intenso desarrollo de los estudios filosóficos y teológicos a partir del momento en que se establecieron allí las órdenes mendicantes. Pero el apartado correspondiente lleva este encabezamiento que corrobora nuestra tesis: «Enseñanza filosófica y teológica en Bolonia, antes de la erección de la facultad de teología (1364)». Y en un capítulo posterior titulado «la inauguración de la facultad de teología», recientemente concedida por Inocencio VI, demuestra que ésta tuvo lugar a 4 de marzo de 1364. Ante ello no es preciso añadir una palabra más. — FR. V. B. DE H., O. P.

NIHIL OBSTAT

Dr. Franciscus Ramos, Censor.

IMPRIMATUR

DR. PETRUS SALCEDO,

Vic. Cap.

VINOS DE MISA
J. DE MULLER
S. A.

CASA FUNDADA EN 1851

TARRAGONA

Medalla de Oro en la Exposición
Vaticana del año 1888
(S. S. León XIII)

Proveedores de S. S. Pío X,
Benedicto XV, Pío XI
y Pío XII

GARANTIA ABSOLUTA DE PUREZA

EXQUISITA CALIDAD

Certificados del Emmo. Cardenal Arzobispo
de Tarragona y de otros muchos Ilmos. Pre-
lados de España y del Extranjero y del Reve-
rendo P. Eduardo Vitoria, S. J., Director del
Instituto Químico de Sarrià (Barcelona)

Francisco José Dölger (1 + 7 - X - 1940)

Han aparecido en nuestra Editorial las siguientes obras de Francisco José Dölger.

IXΘYC Tomo I: El símbolo del pez en los primeros siglos del cristianismo. Tomo IV: Láminas, 1928. Precio, 25,20 marcos. En tela 23,40. Tomos II y III: El pez sagrado en las antiguas religiones y en el cristianismo. Tomo II: Textos, 1922.

Tomo III: Láminas del tomo II. Precio en total, 37,80 marcos. Tela, 45. Precio del tomo III, 22,50. En tela, 26,10.

Tomos IV y V: Documentos sobre el pez sagrado en el arte plástica, pintura y miniatura de los primeros siglos del cristianismo. 2.^a edición aumentada, 1928. Precio, 19,80 marcos. En tela, 28,80.

Tomo V: Texto del tomo IV.

Die Eucharistie nach Inschriften frühchristlicher Zeit.

(Aparte de IXΘYC «El pez Sagrado», tomo II), 1922. Páginas XII+112. Con cuatro láminas. Precio marcos, 4,50. Encuadernado, 5,85.

Die Söhne der Gerechtigkeit und der Schwarze.

Estudios de Historia de las religiones sobre las promesas del Bautismo. (Añotado al presente).

Sol Salutis. Oración y canto en la antigüedad cristiana. (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Fasc. 16-17). Páginas XII+488, 2.^a edición 1925. (1.^a 1920). Precio marcos, 15,50. Encuadernado, 17,10.

Antike und Christentum. Estudios sobre Historia de la cultura y de las Religiones. Publicación trimestral. Precio de cada fascículo, 3,75 marcos. Tomo I-II, 13,50. Encuadernado, 15,75. Tomo III-V, 15. Encuadernado, 17,50. Del tomo VI quedan los fascículos 1 y 2 (3 en imprenta).

Pisciculi. Estudios sobre la religión y cultura de la antigüedad. Homenaje a Francisco José Dölger en el 60 año de su nacimiento, ofrecido por sus amigos, admiradores y discípulos. Publicado por Teodoro Klauser y Adolfo Rücker. Con 8 láminas y una plancha de Dölger. Págs. 359. Precio: En rústica, 16,75 marcos. Encuadernado, 18,75.

Pedidos en todas las librerías.

VERLAG ASCHENDORFF :- Münster (Westfalen)



ELABORACION ESPECIAL DE VINO BLANCO DULCE

para el Santo Sacrificio de la Misa

LOIDI Y ZULAICA

SAN SEBASTIAN

Casa central: IDIAQUEZ, 5. — Telegramas LOIDI. — Fundada el año 1875

Bodegas de elaboración en ALCAZAR DE SAN JUAN (Ciudad Real)

PROVEEDORES DE LOS SACROS PALACIOS APOSTOLICOS

Esta casa garantiza la absoluta pureza de sus vinos con recomendaciones y certificados de los Emms. Sres. Cardenal Arzobispo de Burgos, Arzobispos de Valencia, Santiago y Valladolid; Obispos de Ciudad Real, Pamplona, Orihuela, Salamanca, Segovia, Avila, Ciudad Rodrigo, Auxiliar de Burgos, Bayona (Francia) y Rvdo. P. Dr. Eduardo Vitoria, S. J., etc., etc.

EXPORTACION A ULTRAMAR

ENVIO GRATUITO DE MUESTRAS

Biblioteca de Teólogos Españoles

DIRIGIDA POR LOS DOMINICOS DE LAS PROVINCIAS DE ESPAÑA

Volúmenes publicados

El maestro fray Pedro de Soto, O. P., y las Controversias político-religiosas en el siglo XVI, por el P. Venancio D. Carro. Tomo I. *Actuación político-religiosa de Soto*, 22,50 ptas. en rústica y 25,60 encuadernado en tela inglesa.

Comentarios del maestro Francisco de Vitoria, O. P., a la Segunda secundae de Santo Tomás: Edición preparada por el P. V. Beltrán de Heredia. Tomos I-V. Precio de cada tomo: 25 ptas. en rústica y 28,10 encuadernado.

Las corrientes de espiritualidad entre los Dominicos de Castilla durante la primera mitad del siglo XVI, por el P. V. Beltrán de Heredia. Precio: 10 ptas. en rústica.

DOMINGO BÁÑEZ, O. P.: Comentarios inéditos a la Prima secundae de Santo Tomás (en latín). Tomo I: *De fine ultimo et de actibus humanis* (qq. 1-18). Edición preparada por el R. P. VICENTE BELTRÁN DE HEREDIA, O. P. Precio: 30 ptas.

De Hominis Beatitude: *Tractatus Theologicus*, quem edebat JACOBUS MARIA RAMÍREZ, O. P. — Tomus primus: continens *prolegomena tria et primum totius operis librum «De hominis beatitudine in communi»*. Precio: 40 ptas.

Los suscriptores a toda la Biblioteca tendrán un descuento del 30 por 100.

Salamanca.—Imp. de Calatrava, a cargo de Nicolás G. Bernalt.